رُفِعَ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المحامي
محمد صياح المعراوي

الماركسلامية و القرآن

أو

الباحثون عن عمامة لداروين وماركس وزوجة النعمان

« قراءة في دعوى المعاصرة »

المكتب الإسلامي

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الماركسلامية والقرآن

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المحامي
محمّد صيّاح المعرّاوي

الماركسلاميّة والقرآن

أو

الباحثون عن عمامة لدارون وماركس وزوجة النعمان

« قراءةٌ في دعوى المعاصرة »

المكتب الإسلامي

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

المكتب الإسلامي

بيروت : ص.ب : ١١/٣٧٧١ - هاتف : ٤٥٦٢٨٠(٠٥)

دمشق : ص.ب : ١٣٠٧٩ - هاتف : ١١١٦٣٧

عمان : ص.ب : ١٨٢٠٦٥ - هاتف : ٤٦٥٦٦٠٥

الإهداء

إلى الذي طالما كان يقول لي: نحن روحٌ واحدةٌ في جسدين ..
فكأنما كان يعلّمني تأسيس الأصالة للحداثة
وبناء الحداثة على أسس الأصالة

والدي

إلى بحر الحنان الغامر والعطاء الهامر ...
التي ما عرفتها سوى عاشقةٍ لله، ما تخلّفتْ عن صلاة الفجر بوقته - فجرًا
والتي ما عرفتها - وهي التي لم تَنَل من الدرس إلّا قليلًا - سوى قارئةٍ مُدمنةٍ ومُجيدةٍ لكتاب الله
ما أكاد أُمسكُ عليها فيه لحنًا

والدتي

إلى من تحمّلوا معي في هذا الكتاب ما تحمّلوا، الذين طالما ناقشتُ معهم الأفكار الرئيسيّة قبل صياغتها فيكون من أثر ذلك تدعيم فكرةٍ أو إعادة النّظر فيها، إلى أن أظنّ أنّني وقعتُ فيها على الرّأي السّديد فأفرغها في أوعيتها من الألفاظ القادرة على حملها بيُسرٍ دون إرهاقٍ للكلمة أو عَنَتٍ ..
إنهم كانوا - بحقٍّ - أوّلَ قُرّاء هذا الكتاب وطليعةَ ناقديه

زوجتي وأولادي

إلى الذين شجّعوني على إنجاز المهمّة التي آليتُ على نفسي النهوضَ بها في هذا الكتاب من أصدقاءَ ومثقّفينَ، ومفكّرينَ، وعلماءَ، وأدباء.
إلى كلّ هؤلاء وهؤلاء ...

وفاءً، وتقديرًا، وشكرًا

وإلى الأخ الدكتور محمد شحرور صاحب (القراءة المعاصرة) لـ (الكتاب والقرآن)
وإلى كلّ من اطّلع على قراءته فتأثّر بتأويلاته

بلاغًا، وتذكيرًا، وعذرًا

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

بيان مفردات العنوان

الماركسلامية: هي الظاهرة التي بدأت تتسرب إلى الساحة الفكرية من خلال طروحات (ماركسيين عرب) يسعون إلى تسويق (الماركسية) بـ(عباءة إسلامية).

القـــرآن: هو ما عبَّرت عنه أثناء القراءة ـ دفعاً لأي التباس في (فهم النص) مع الدكتور محمد شحرور ـ بأنه: **النص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.**

الباحثون عن عمامة: كناية عن مسعى هؤلاء (الماركسيين) لتسويق (الماركسية) بـ(عباءة إسلامية).

دارون:
١٨٠٩ ـ ١٨٨٢ هو (تشارلز دارون) واضع كتاب (أصل الأنواع) الذي يبحث بنشوء الجنس البشري وارتقائه بشكل مادي تطوري.

ماركس:
١٨١٨ ـ ١٨٨٣ هو (كارل ماركس) اليهودي الألماني واضع نظرية التفسير الجدلي المادي للحياة وللتاريخ. اشترك مع فريدريك إنجلز في صياغة (البيان الشيوعي) عام ١٨٤٨.

زوجة النعمان: هي (ماوية أو هند بنت المنذر بن الأسود الكلبية) زوجة (النعمان بن المنذر) التي وقفت ـ بطلب من زوجها ـ عارية متجردة من اللباس أمام (النابغة الذبياني) ليصف هذا الشاعر جسدها العاري. فكان بينهما ما لا بد أن يكون بين رجل وامرأة في مثل هذه الحالة على ما هو موصوف بقصيدة النابغة إياها.

دعوى المعاصرة: هي تلك التي ادعاها وأطلقها الدكتور المهندس (محمد شحرور) في قراءته لـ(الكتاب والقرآن) داعياً فيها إلى:

- تأويل القرآن من قِبَل علماء المادة أمثال: البيروني، الحسن بن الهيثم، إسحاق نيوتن، أينشتاين، دارون، كانت، هيجل. باعتبارهم (الراسخون في العلم) الذين عنتهم الآية السابعة من آل عمران.
- منع الفقهاء والمفسرين وعلماء الأصول من ممارسة التأويل لأن وصف (الراسخون في العلم) لا ينطبق عليهم وهم غير مؤهلين للتأويل.
- استبدال (الاستفتاء الشعبي) بـ(الإفتاء) في مجال (الاجتهاد).
- اعتبار (بني إسرائيل) هم الذين أنعم الله عليهم وهم المقصودون بالآية السادسة من الفاتحة.

وما شابه ذلك من طروحات وادعاءات كثيرة تولیناها بالرد والمناقشة.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المقدمة

حديث على مائدة الطعام:

أوائل عام ١٩٩١م كنت مع زوجتي وأبنائي نجلس حول المائدة نتناول طعام الظهيرة، وقد اعتدنا أن يطول الأمر لما يطرح أثناء ذلك من أحاديث شتى فيها من الجدية جانب ومن الدعابة آخر، وفيها جدل ونقاش حيناً، وتبادل رأي ومشورة حيناً آخر. وقد كان طبعياً أن نتحاور في أمور نختلف حولها أو نتفق، ثم تنفض الجلسة، ويذهب كل إلى شأنه.

ويومها دار بيني وبين ولدي فايز الحوار التالي:

س: أبي هل تعرف دكتوراً في الهندسة اسمه محمد الشحرور؟

ج: لا أعرف أحداً بهذا الاسم بالذات، ولكن آل الشحرور معروفون كعائلة دمشقية.

س: هل تعرف دكتوراً في الآداب اسمه جعفر دك الباب؟

ج: نعم كنا معاً في السنة النهائية للدراسة الثانوية (البكالوريا) في الكلية العلمية الوطنية بدمشق.

س: هل تعرفه جيداً؟ وهل لك معه صحبة؟

ج: الواقع أنني لا أعرف من أخباره إلا القليل القليل، لأنني لم أره منذ أن افترقنا بعد انتهاء المرحلة الثانوية، وكل منّا سار في سبيله، ومما أعرفه أنه سافر إلى الاتحاد السوفييتي لمتابعة دراسته، وقد نقل إليَّ ـ فيما أذكر ـ أنه ربما تأثر بالفكر السائد هناك، إلا أنني لا أستطيع تأكيد ذلك، لأن ما أعلمه عنه أنه كان على خلق وكان متديناً ومحسوباً على أحد علماء دمشق.

س: هل قرأت له شيئاً؟

ج: لا، فأنا لا أعرف له مؤلفاً أقرؤه، خيراً إن شاء الله ما الأمر؟ أراك تسأل عنه باهتمام.

أجابني فايز: لقد صدر في دمشق مؤلف بعنوان: (الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة) مؤلف الكتاب هو الدكتور المهندس محمد الشحرور، مستعيناً بالدكتور جعفر دك الباب على أنه مختص في علوم اللغة العربية وآدابها.

قلت: أمر طبَعِيٌّ أن يستعين دكتور في الهندسة بدكتور في اللغة العربية وآدابها إذا عزم على تفهُّم أمر هو ألصق بعلوم اللغة العربية وآدابها منه بعلوم الهندسة كالكتاب الذي تذكر.

تابع فايز يقول: الأمر أكبر من هذا، فالكتاب يطرح مواضيع شتى على أنها هي الإسلام الصحيح، رافضاً كل طرح سابق، والكتاب أحدث تأثيراً في شباب اعتادوا التمرد على أي ضابط لسلوكهم وحياتهم وتفكيرهم، حيث لم يجدوا في هذا الكتاب تبريراً لتمردهم وحسب، وإنما وجدوا أن ما هم عليه من فوضى وعبث وتمرد هو الإسلام الصحيح الذي يجب اتباعه، وأن ما عليه المنضبطون بالإسلام الملتزمون بقواعده وأحكامه، مخالف للإسلام ولا سند له ولا مؤيد.

أثارني قول ولدي.

قلت: «أف. أف. أف» ما هذا الكتاب الذي أَحدَثَ ذلك؟ ما المواضيع التي طرحها حتى يكون له مثل هذا التأثير؟

أجابني: إنه يبيح للمرأة التعري... مقرراً أن هذا هو حكم الإسلام.. ويرفض الحجاب... لأنه ـ برأيه ـ ليس من الإسلام في شيء.

قلت: ليس في الأمر جديد.. فكثيرون من الكتّاب يستغلون المرأة أبشع استغلال، فيتخذون منها مادة لترويج ما يكتبون، بدعوى الانتصار لها، والدفاع عنها، ولكن أن يدّعي كاتب أن الإسلام يبيح التعري، وأن الحجاب ـ بمعنى حجب المرأة لزينتها وعورتها عمن ليس لهم حق التمتع بها ـ ليس من الإسلام، فهذا ادعاء لا يلبث أن يرجع عنه صاحبه نفسه إذا أراد أن ينصف نفسه، وإذا كان فعلاً ممن بلغوا في العلم مرتبة الدكتوراه. فقد تزل قدم العالم.. وقد يلج الطريق بدون هدى.. لكن سرعان ما يكتشف زلته.. فيعود.. وهذا ما يتصف به العلماء.

الحقيقة أن الأمر شغلني، فابتعت نسخة من الكتاب.

قرأت الصفحات الأولى منه... أثارتني... تصفّحته كله تصفُّحاً، للتعرف على مواضيعه... هزتني مواضيعه..

إذن: لا بد من دراسة الكتاب دراسة تفحُّص وتمحيص لا قراءة تصفُّح وتعرُّف، وأنفقت في ذلك سنوات أربع، لأنني أردت أن أنصف الرجل، وأنصف السلف، وأبذل وسعي في الحفاظ على الحقيقة من الضياع، والحفاظ على الشباب التائه من الوقوع في مزيد من التيه.

لم تكن السنوات الأربع كلها درساً، فقد تخللتها فترات توقف.

توقفت مرات، كلما ظهر كتاب للرد على الرجل ومناقشته فيما ارتأى بكتاب الله، وذلك لأن القصد عندي لا يعدو التعرف على الحقيقة والتثبت باليقين من الأمر دون الافتراض والظن، فإذا وجدت فيما كُتب ما أسعى إليه اكتفيت به، وشكرت لمن سبقني سعيه وجهده.

وقد ظهرت عدة ردود معظمها أجاد فيما بحث وناقش، إلا أن معظمها لم يعالج الموضوع بشكل شامل متكامل.

مؤلف واحد كان أكثر إحاطة بالموضوع من جميع جوانبه إلا أن روافد البحث فيه ـ على صحتها وسلامتها ـ كانت مرفوضة من الدكتور الشحرور سلفاً وبالتالي فإن الحوار كان قائماً على أساسين مختلفين.

إذن كان لا بد لي ـ بعد كل كتاب يصدر ـ أن أتوقف لأطّلع على ما صدر، ثم أعود لأستأنف بحثي وهكذا، وقد استغرق ذلك مني زمناً غير قصير.

أهم الردود التي اطلعت عليها هي للأساتذة:

١ ـ **الدكتور سعيد رمضان البوطي**	مقال في مجلة المعرفة التي تصدرها وزارة الأوقاف السورية
٢ ـ **الدكتور شوقي أبو خليل**	مقال في مجلة المعرفة التي تصدرها وزارة الأوقاف السورية
٣ ـ **ماهر المنجد** (الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن)	بحث في مجلة عالم الفكر

٤ ـ **سليم الجابي** (مجرد تنجيم) — مطبعة نضر ـ دمشق

٥ ـ **الدكتورة نشأة ظبيان** (ذاك رد) — دار قتيبة ـ دمشق

٦ ـ **يوسف الصيداوي** (بيضة الديك) — المطبعة التعاونية ـ دمشق

٧ ـ **الدكتور منير محمد طاهر الشواف** (تهافت القراءة المعاصرة) — دار الشواف للنشر والدراسات ـ ليماسول

٨ ـ **أحمد عمران** (القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان) — دار النفائس ـ بيروت

٩ ـ **الدكتور نصر حامد أبو زيد** — مقال في مجلة الهلال المصرية

١٠ ـ **المهندس جواد عفانة** (القرآن وأوهام القراءة المعاصرة) — دار البشير ـ عمان

كل الذين كتبوا في الموضوع حاولوا إعادة الرجل إلى الحق كل بأسلوبه وطريقته، وكاد ردان من هذه الردود أن يقنعاني بالتوقف عن المتابعة، فقد وجدت فيهما كثيراً مما أريد ولكن ليس كل ما أريد، فآثرت أن أستمر.

هذان الردان هما: رد الأستاذ ماهر المنجد، ورد الدكتور منير الشواف.

هذا لا يعني أن الدكتورة نشأة ظبيان والأستاذ الصيداوي يتخلفان في شيء، فقد كان كتاباهما في القمة كغيرهما، إلا أن جانب اللغة وعلومها كان أكثر وضوحاً فيهما من الجوانب الأخرى للموضوع.

كنت أتمنى لو أن مفكراً إسلامياً[١] يجمع بين علوم اللغة وعلوم الشريعة وعلى معرفة بمناهج الفلسفة قديمها وحديثها تولى الرد بشكل شامل، ولو فعل لأغنانا عن بذل الجهد في أمر هو عليه هين، وعلى غيره ـ من أمثالي ـ يحتاج إلى جهد كبير وفيه من العناء والمشقة ما فيه، ولو فعل مثل هذا المفكر ذلك

---

(١) قبل الفراغ من تنضيد هذا الكتاب اطّلعت على كتاب الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (يغالطونك إذ يقولون. . .) حيث يقرر في مقدمته أن عبارة (مفكر إسلامي) سخيفة وفارغة من أي معنى.
إنني أحترم وأقدّر بالغ التقدير آراء الدكتور البوطي ومع هذا ـ وبكل الود والمحبة ـ فإنني أخالفه في ما ذهب إليه بخصوص هذه الكلمة.

لأثرى المكتبة الإسلامية بدراسة هي إليها بحاجة.

إذن: كان عليّ أن أستمر. وللحقيقة والأمانة أذكر أن عملية الكتابة في هذا الموضوع كان فيها رأيان مختلفان:

الرأي الأول: يرى أنه لا بد من التصدي ومناقشة الكاتب فيما ذهب إليه، حتى لا يُفهم من السكوت وعدم الرد أن ما ذهب إليه صحيح ومقبول بعد أن اطَّلع عليه المسلمون، وخاصة مفكروهم.

الرأي الثاني: يرى أن في الرد مساعدة على نشر الرأي الذي نناقشه ونرد عليه وفي هذا ما فيه، وأن خير رد هو عدم الرد، فالموضوع لا يستحق مجرد التفكير فيه.

لكل من الرأيين مبرراته، وهي مبررات سليمة ومنطقية ومعقولة، إلا أنني كنت أحس دائماً بأرجحية الرأي الأول، وقد أخذت به، وكان ما ستجدونه في صفحات هذا الكتاب.

دمشق في ١/١/٢٠٠٠

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الباب الأول

الإسلام في مُواجَهة الباطِل

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الأول

مَلَامِحُ المُوَاجَهَة

البحث الأول: الإسلام والحرب المستمرة عليه.

البحث الثاني: أبرز وسائل محاربة الإسلام وأخطرها.

البحث الثالث: من المسؤول.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الأول

الإسلام والحرب المستمرة عليه

لا بد لي قبل البدء بمعالجة الموضوع المطروح في هذا الكتاب من التوقف قليلاً أمام ظاهرة لا يمكن تجاهلها، أو التغاضي عنها لكل من يفكر بقضية من قضايا الفكر الإسلامي. هذه الظاهرة تتجلى في: **الحرب المستمرة على الإسلام**.

فمنذ اللحظة الأولى حين صعد محمد عليه الصلاة والسلام الصفاة ليبلِّغ أمر ربه إليه ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشعراء: ٢١٤] وأخذ ينادي: يا بني فهر، يا بني عدي، لبطون قريش كلها حتى اجتمعوا، وبينهم أبو لهب.

قال لهم محمد ﷺ: (أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي)؟

قالوا: نعم. ما جربنا عليك إلا صدقاً.

قال: (فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد).

فقال أبو لهب: تباً لك سائر اليوم، ألهذا جمعتنا؟ فنزلت ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾﴾ [المسد: ١].

ماذا جرى؟

منذ اللحظة الأولى... هكذا!!!

لو أخبرهم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليهم... لصدقوه فهم ما جربوا عليه إلا صدقاً. ولكن، إذا بلغهم إنذاراً من الله عز وجل بعذاب شديد، فإن الأمر يختلف... يختلف كثيراً. فهم لم يجربوا عليه إلا صدقاً. ولكنهم هنا يخترقون كل حاجز يفرضه الرجل وأمانته التي ما جربوا عليه غيرها، لا ليكذبوه.. بل ليشتموه!!! تباً لك سائر اليوم...!!!

إنها محاربة لما أتى به منذ أول لحظة ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ [الأحزاب: ٤٠] فرد الله جل جلاله على المحارب سهمه ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾﴾ [المسد: ١].

واستمرت الحرب ولم تتوقف. من قريش في مكة.. من اليهود في المدينة.. من القوتين الأعظم آنذاك.. الفرس والرومان.. من.... من.... من.... وهكذا...!! حتى يومنا هذا.

الحرب هي الحرب.... والهدف هو الهدف... إنه: **الإسلام**.

وما اختلفت في هذه الحرب سوى الوسائل، فكلما سقطت وسيلة حاربوه بوسيلة أخرى... وسائل ظاهرة وأخرى خفية. وسائل قديمة وأخرى جديدة... والإسلام صامد.. يتحدى.

وروعة التحدي، هي في كثرة الأسلحة واختلاف الأساليب وتكاتف القوى، دون أن يفلح أي منها في تشويه ـ مجرد تشويه ـ أي معنى من معاني الإسلام الخالدة، وأنى لخصوم الإسلام أن يمسوه بشيء وقد تعهد الله ـ لا غيره ـ بحفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩].

وبقيت مدرسة أبي لهب تُنهك بغباء قرونها، قرناً بعد قرن:

كناطح صخرة يوماً ليوهنها   فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل[1]

فلماذا؟.... سؤال يحتاج إلى جواب.

إنه: **الإسلام** وكفى.... جواب يختصر ويحسم كل جدال.

وعندما نقول: **الإسلام**.. فهذا يعني نظاماً للحياة بكل ما تعنيه الحياة، وما تحتاج إليه ظواهرها من ضوابط، نظاماً متكاملاً ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢].

وقد أعلن واضع النظام ذلك بوضوح لا وضوح بعده بقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

واضع هذا النظام للحياة هو خالق الحياة ومبدعها، وهو لهذا ﴿يَعْلَمُ مَا

---

(١) شعر أعشى قيس، ديوان نزهة الأبصار، ص١٤٦.

يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾ [الحديد: ٤] و﴿يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [التغابن: ٤] وهو وحده دون غيره من ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ٥].

وعلى مستوى النظام وخطره كانت الحرب **وضراوتها**.

فنظام الإسلام خطر على العقائد التي صنعها أرباب من الناس استعبدوا بها الناس **فحاربه أرباب هذه العقائد**.

ونظام الإسلام خطر على الشهوات المحرَّمة والرغبات الآثمة، **فحاربه عبيد الشهوة وأسرى الرغبة**.

وهو خطر على كذا... وكذا... وكذا... خطر على كل باطل.

وإذن: فأعداؤه كثيرون... أعداؤه كل أتباع الباطل، **(إبليس وحزبه)**.

بدأت الحرب منذ اللحظة الأولى وستبقى قائمة حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

وقد أنفق خصوم الإسلام الكثير من الوقت والجهد والمال لمحاربته، وابتدعوا من الوسائل ما لا يحصى.

وإذا كانت الوسائل هذه من الكثرة بحيث يخرج التعرض لها بالتفصيل عن موضوع كتابنا هذا، إلا أنه لا بدّ لنا بين يدي هذا الكتاب من التعرض لأبرزها وأخطرها ألا وهي **الوسيلة التي تتخذ من الثقافة والعلم ساتراً تختفي وراءه**، وتعمد بدهاء لجعل بعض المسلمين ـ وبعض مثقفيهم بخاصة ـ أدوات لهذه الحرب، قصدوا ذلك أم لم يقصدوه. كما لا بد من التعرف على المسؤول عن هذه الظاهرة، والمسؤول عن ضرورة التصدي لها، والبحث عن الدور الذي لعبه رموز المسلمين وما كان عليهم أن يلعبوه في هذا المجال، وأخيراً كان لا بد من البحث في وسائل الرد وكيف نرد.

❀ ❀ ❀

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الثاني

أبرز وسائل محاربة الإسلام وأخطرها

عرف خصوم الإسلام في حربهم ضده، أن محاولة القضاء على نظامه بالأساليب المعتادة كافتعال المعارك الكلامية والمصادمات الدامية والغزو العسكري والاحتلال والحرب الاقتصادية لم تُجْدِ شيئاً، وقد مورست منذ اللحظة الأولى حتى يومنا هذا بشتى الأساليب وفشلت.

فمن شتم محمد ﷺ من قِبَل عمه أبي لهب، والاعتداء على المسلمين أثناء تخفّيهم لأداء الصلاة في بعض شِعاب مكة، وتآمر قريش في دار الندوة على قتل محمد ﷺ نفسه، ومقاطعة قريش لبني هاشم وحصارهم اقتصادياً واجتماعياً وتعاهد بطونها على ذلك في وثيقة علقت بالكعبة، وتعذيب بلال وعمار وأبيه وأمه رضوان الله عليهم، إلى حشد المشركين شيبهم وشبابهم في بدر وغيرها إلى حشد أوربا لجيوشها وغزو دار الإسلام في الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط فيما عرف بالحروب الصليبية، وغزو فرنسا لمصر والجزائر والمغرب واحتلالها، إلى التآمر على إنشاء **(دولة يهودية) على أرض فلسطين بما يحمله ذلك من معانٍ مفضوحة لا تخفى على أحد، إلى اعتداء الصرب على مشروع الكيان الإسلامي في البوسنة والهرسك إلى اعتداء الروس على الشيشان واتخاذ كل أساليب الحرب القذرة لإبادتهم**.

كل ذلك قائم وسيظل قائماً، إلا أنه لم ولن يجدي شيئاً، وبقي الإسلام وبقي المسلمون. وسيبقى الإسلام وسيبقى المسلمون إلى أن تقوم الساعة.

وكلما ظن أعداء الإسلام أنهم على وشك القضاء عليه ظهر لهم كأقوى ما يكون ثابتاً راسخاً لم تؤثر فيه كل السهام التي وجهت إليه. . . . فماذا يفعلون؟

لا بد إذاً من إتيان الإسلام من الداخل، من الساحة الإسلامية نفسها من المسلمين أنفسهم، من مثقفيهم.

ولم تكن هذه الوسيلة الأولى من نوعها، ولم تكن وسيلة جديدة، فقد مورست من قَبْلُ في فترات من مسيرة التاريخ الإسلامي، إلا أنها اتُّبعت كأخطرِ ما تكون في مطلع هذا القرن وعلى نحو هو في غاية الخبث والدهاء. ولنترك الحديث عن هذه الوسيلة لمفكر إسلامي كبير هو مالك بن نبي حيث يقول في كتابه (الظاهرة القرآنية)(١) في الصفحة ٥٤ ما يلي:

«ينبغي أن ندرك أن التطور الثقافي في العالم الإسلامي يمر بمرحلة خطيرة، إذ تتلقى النهضة الإسلامية أفكارها واتجاهاتها الفنية عن الثقافة الغربية، وخاصة من طريق مصر. هذه الأفكار الفنية لا تقتصر على أشياء الحياة الفكرية الجديدة التي يتعودها الشباب المسلم شيئاً فشيئاً، بل إنها تمس أيضاً وبطريقة غامضة، ما يتصل بالفكر وما يتصل بالنفس؛ وفي كلمة واحدة: ما يتصل بالحياة الروحية.

وإنه لمما يثير العجب أن نرى كثيراً من الشباب المسلم المثقف يتلقون اليوم عناصر ثقافة تتصل بمعتقداتهم الدينية، وأحياناً بدوافعهم الروحية نفسها، من خلال كتابات المتخصصين الأوروبيين.

إن الدراسات الإسلامية التي تظهر في أوربا بأقلام كبار المستشرقين واقع لا جدال فيه، ولكن هل نتصور المكانة التي يحتلها هذا الواقع في الحركة الفكرية الحديثة في البلاد الإسلامية؟

إن الأعمال الأدبية لهؤلاء المستشرقين قد بلغت في الواقع درجة خطيرة من الإشعاع لا نكاد نتصورها، وحسبنا دليلاً على ذلك أن يضم مجمع اللغة العربية في مصر بين أعضائه عالماً فرنسياً. وربما أمكننا أن ندرك ذلك إذا لاحظنا عدد رسالات الدكتوراه، وطبيعة هذه الرسالات التي يقدمها الطلبة السوريون والمصريون كل عام إلى جامعة باريس وحدها، وفي هذه الرسالات كلها يصرون ـ وهم أساتذة الثقافة العربية في الغد وباعثو نهضة الإسلام ـ

(١) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص٥٤.

يصرون كما أوجبوا على أنفسهم، على ترديد الأفكار التي زكاها أساتذهم الغربيون.

وعن هذا الطريق أوغل الاستشراق في الحياة العقلية في البلاد الإسلامية، محدداً بذلك اتجاهها التاريخي إلى درجة كبيرة.

تلكم هي الأزمة الخطيرة التي تمر بها ثقافتنا الآن، مثيرة هنا وهناك صدى مناظرات مدوية، كما حدث في مصر بين الدكتور زكي مبارك والدكتور طه حسين، فقد عبَّرت مناظرتهما - في أنشودة أدبية تهزها الحماسة - عن المأساة الحديثة للفكر الإسلامي».

ولكن لهذه الأزمة العامة مظهراً يهم موضوع دراستنا هذه، وأعني به تأثير دراسات المستشرقين على الفكر الديني لدى شبابنا الجامعي، الشباب الذي يتجه إلى المصادر الغربية، حتى فيما يخص معارفه الإسلامية الشخصية، سواء أكان هذا الاتجاه ناشئاً عن افتقار مكتباتنا أم لمجرد التجانس والقرابة العقلية.

لقد نضبت فعلاً المصادر المحلية من كنوزها الثقافية، مولية وجهها شطر المكتبات الأهلية في أوربا، والحق أن مصر قد بذلت جهداً عظيماً كيما تضع في متناول الفكر الإسلامي أدوات جديدة للعمل وذلك بما أتيح لها من مطابع حديثة، وعمل جاد اضطلع به شبابها الفتي المتعلم. ولكن هذا الجهد نفسه يعيش في كنف الدهاء الإداري الموروث من عهد الاستعمار.

وأياً ما كان الأمر، فإن الشباب المسلم المثقف في بعض ديار الإسلام يرى نفسه مضطراً إلى أن يلجأ إلى مصادر المؤلفين الأجانب خضوعاً لمقتضيات عقلية جديدة، ولعله يقدر إلى حد كبير منهجها الوضعي الديكارتي، حتى إننا نجد قضاة وشيوخاً معممين يتذوقون فيها رشاقتها الهندسية.

وهذا كله لا غبار عليه لو اقتصر الاستشراق بمناهجه على الموضوع العلمي، ولكن الهوى السياسي الديني كشف عن نفسه أحياناً بكل أسف في تآليف هؤلاء المتخصصين الأوربيين في الدراسات الإسلامية، على الرغم من أنها تدعو إلى الإعجاب حقاً.

فلم يكن الأب (لامانس R.P.Lamance) المثل الفريد للمستشرق الطاعن على الإسلام ورجاله، والحالة الوحيدة التي يمكن أن نلحظ فيها العمل

الصامت لتقويض دعائم الإسلام. فقد كان لهذا الرجل (الشاطر) على الأقل، فضل في الكشف عن بغضه الشديد للقرآن، ولمحمد ﷺ؛ ولا شك أن العمل في ظل هذا التعصب الصاخب خير من تلك الميكيافيلية الصامتة المستهجنة التي اتبعها مستشرقون آخرون، متسترين بستار العلم.

ومن العجيب أن نذكر ما تتمتع به هذه الأفكار الحمقاء من مجاملة، ولا سيما من مصر عندما تصدرها جامعات الغرب، وأصدق مثال على ذلك بلا جدال، الفرض الذي وضعه المستشرق الإنجليزي (مرجليوث) عن (الشعر الجاهلي)، فقد نشر هذا الفرض في تموز عام ١٩٢٥م في إحدى المجلات الاستشراقية؛ وفي خلال عام ١٩٢٦م نشر (طه حسين) كتابه المشهور (في الشعر الجاهلي)، فهذا التسلسل التاريخي معبر تماماً عن تبعية أفكار بعض قادة الثقافة العربية الحديثة للأساتذة الغربيين.

وربما لم يكن فرض (مرجليوث) ليحتوي على شيء خاص غير عادي لو أنه حين نشر لم يصادف ذلك الترحيب الحار من المجلات المستعربة، ومن بعض الرسالات التي تقدم بها دكاترة عرب محدثون، حتى لقد كسب هذا الفرض قيمة (المقياس الثابت) في دراسة الدكتور (صباغ) عن (المجاز في القرآن)، فقد رفض هذا الدكتور رفضاً مقصوداً مغرضاً الاعتراف بالشعر الجاهلي بوصفه حقيقة موضوعية في تاريخ الأدب العربي.

فالمشكلة بوضعها الراهن إذن تتجاوز نطاق الأدب والتاريخ، وتهم مباشرة منهج التفسير القديم كله، ذلك المنهج القائم على الموازنة الأسلوبية معتمداً على الشعر الجاهلي بوصفه حقيقة لا تقبل الجدل.

والذي لاحظه مالك بن نَبيّ، لم يكن ـ كما قد يبدو لأول وهلة ـ وليد مصادفة وإنما كان نتيجة لعلم هادئ. ومخطط قام به أعداء الإسلام في الغرب متسربلين عباءة الاستشراق.

وأنا لا أتهم المستشرقين كافة، فمنهم من هو منصف وأكثرهم مفتر مغرض كذوب. ولا أتهم عملية الاستشراق ذاتها من حيث هي عملية بحث فكري ساع وراء الحقيقة، فهذا أمر مرغوب بذاته ـ قام به مستشرق أم غير مستشرق ـ وإنما أتهم الذين استغلوا عملية الاستشراق كأبشع ما يستغل عمل

راق نبيل فلبسوا عباءتها ليحاربوا الإسلام مختبئين مستترين، فدنسوا العباءة التي استتروا بها وجعلوا الناس منها في ريبة وحذر بالغين، وأفسحوا لأساطين الاستعمار وأدواته الاستفادة من ذلك إلى أقصى مدى يمكن أن يتصوره عاقل متأمل.

اتهم بعض مثقفينا الذين كانوا ـ في ما أظنهم ـ **مسلمين على مضض،** إذ بلعوا الطعم الذي ألقي لهم من كم العباءة، وظنوا أنهم وجدوا المخرج المناسب لمضضهم، وسرتهم مقولة أن الإسلام الذي ضاقوا به ولم يجرؤوا على الجهر بضيقهم هو الإسلام الذي وصلنا على هدى من فهم المفسرين للشعر الجاهلي، أما وقد ارتأى هذا المستشرق أو ذاك عدم الثقة بوجود الشعر الجاهلي، فإن أي تفسير استشهد في تأكيد معنىً لغويٍ ببيت من ذلك الموروث الشعري الغزير والأصيل، هو بالتالي تفسير لا يمكن الثقة به ولا بد من إعادة النظر فيه.

ولقد كان من أبرز الذين بلعوا الطعم أحد الروّاد في الأدب العربي وهو الدكتور طه حسين.

وفي الواقع فإن طه حسين المذكور لم يكن صدى وبالع طعم مرجليوث وحسب، بل كان متأثراً أيضاً بمناخ أوجده من قَبْلُ الشيخ محمد عبده في صراعه المعروف مع الأزهر بحيث أصبحت الجرأة في الطعن بالمصادر الإسلامية أقل عنتاً على كل طاعن وكل مغرض مريب.

ولنترك مفكراً إسلامياً كبيراً وباحثاً مؤرخاً، وعلماً من أعلام اللغة والأدب هو الدكتور محمد محمود شاكر يحدثنا عن جانب من هذه القضية في مقدمته لكتاب (أسرار البلاغة) لعبد القاهر الجرجاني[(١)] صفحة ٢١ حيث يقول:

«ولم يقتصر ذم الشيخ محمد عبده على كتب البلاغة وحدها، بل تناول الطعنُ الجارحُ كل الكتب التي كانت تدرس في الأزهر على اختلاف أنواعها، من بلاغة وفقه ونحو وبقية علوم العربية والدين، وذاع هذا الطعن، وتناقلته ألسنة المحيطين به من صغار طلبة الأزهر، وطلبة المدارس، وغيرهم من

---

(١) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، المقدمة، ص٢١.

الطوائف، فكان هذا أول صدع في تراث الأمة العربية **الإسلامية**، وأول دعوة لإسقاط تاريخ طويل من التأليف، وما كتبه علماء الأمة المتأخرون، إسقاطاً كاملاً يتداوله الشباب بألسنتهم، مستقراً في نفوسهم وهم في نضارة الشباب، لا يطيقون التمييز بين الخطأ والصواب، وليس عندهم من العلم ما يعينهم على الفصل في المعركة التي دارت بين شيوخ الأزهر والشيخ محمد عبده، وليس في أيديهم سوى ما قاله الشيخ في التجريح والطعن الذي صدهم صدّاً كاملاً أيضاً عن هذه الكتب، وأورثهم الاستهانة بها، **والاستهانة داء وبيل** يطمس الطرق المؤدية إلى العلم والفهم».

كلمات جارحة، وزلات لسان على حين غضب، لا يدري الناطق بها ما عواقبها، وقد قال الشاعر القديم:

جراحات السنان لها التئام ... ولا يلتام ما جرح اللسان

وقد كان ما قال الشاعر، وبقي الجرح يتسع وينزف إلى هذا اليوم.

لم تكد هذه الجراحات تستشري قليلاً قليلاً، حتى جاء ما هو أدهى وأعظم بلاء. جاء من رجل نشأ في الأزهر، بعد أن جاء من الصعيد سنة (١٣٢٠هـ - ١٩٠٢م) في الثالثة عشرة من عمره، وذلك قبل وفاة الشيخ محمد عبده سنة (١٣٢٣هـ - ١٩٠٥م)، فلم يسمع منه شيئاً، بل سمع ما كانت تتناقله الألسنة الطاعنة في كتب الأزهر باستهانة وبلا مبالاة، **فوقرت الاستهانة في أعماق نفسه**.

ولم تستمر دراسته في الأزهر أكثر من أربع سنوات، ثم فارق الأزهر قبل سنة (١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م)، فالتحق بالجامعة المصرية التي كانت قد أُنشئت في هذه السنة.

وكان فتى ذكياً أديباً محباً للظهور والشهرة، فنال الدكتوراه من «الجامعة المصرية» سنة (١٣٣٢هـ - ١٩١٤م)، ثم سافر إلى فرنسا وحاز الدكتوراه من السوربون سنة (١٣٣٦هـ - ١٩١٨م)، وعاد إلى مصر وأقام بها حتى أُنشئت «جامعة فؤاد الأول» (جامعة القاهرة)، فعيّن بها أستاذاً للأدب العربي سنة (١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م)، وذلك عند أول إنشاء هذه الجامعة، وهو يومئذ في السادسة والثلاثين من عمره، ذلك هو أستاذنا وأستاذ جيلنا الدكتور طه حسين.

ويتابع الدكتور محمد محمود شاكر قائلاً:

كنا طلبة صغاراً، قد جاءوا من المدارس الثانوية، مفرغين تفريغاً كاملاً من أصول ثقافة أمتهم، من ماضيهم كله، من علومه وآدابه وتاريخه وفنونه، ومن الثقافة الإسلامية العربية الواضحة في كتب أسلافهم، لا علم لأحد منهم بهذه الكتب، وذلك بفضل نظام المدارس المصرية الذي تولى وضعه القسيس المبشر العاتي «دنلوب»، والذي لا يزال ساري المفعول إلى هذا اليوم، (سنة ١٩٩١م).

فوجئنا جميعاً بالدكتور طه، وبصوته الجهير، وبألفاظه العذبة، وبحسن تعبيره عن مقاصده، ثم بإنكاره صحة الشعر الجاهلي ـ والذي لم يسمع به أكثرنا، بل جلّنا ـ وهو يحدثنا عن نظريته فيه، وأن: «الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، فهي مختلقة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين، وأكاد لا أشك في أن ما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جداً، لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي. وأنا أقدر النتائج الخطيرة لهذه النظرية، ولكني مع ذلك لا أتردد في إثباتها وإذاعتها، ولا أضعُف عن أن أعلن إليك، وإلى غيرك من القراء، أن ما تقرؤه على أنه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء الناس في شيء وإنما هو انتحال الرواة، أو اختلاق الأعراب، أو صنعة النحاة، أو تكلف القصاص، أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين» (في الشعر الجاهلي: ٧).

وانتهى بنا الدكتور طه إلى قوله: «نحن مطمئنون إلى مذهبنا، مقتنعون بأن الشعر الجاهلي، أو كثرة هذا الشعر الجاهلي، لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء، إلا ما قدمنا من العبث والكذب والانتحال...» (في الشعر الجاهلي: ١٨٣).

ويتابع الدكتور شاكر قائلاً:

وأنا وحدي من بين جميع زملائي تجرعت الغيظ بحتاً، ووقعت في ظلام يفضي إلى ظلام، وفي حيرة تجرني إلى حيرة. وهالني هذا الطعن الجازم في

علماء أمتي، وفي رواتها، وفي نحاتها، وفي مفسري القرآن، ورواة الحديث. وبقيت أتلدد يميناً وشمالاً زمناً متطاولاً، حتى جاءت ومضة البرق التي أضاءت لي الطريق، وحملتني على أن أتقصى قضية طعن الشيخ محمد عبده وتلاميذه في كتب العلم التي تدرس في الأزهر، كما أسلفت آنفاً. فأيقنت أن الذي هوّن على الدكتور طه أن يأتي **بنظريته في الطعن في الشعر الجاهلي وفي علماء الأمة،** هو ما تأثر به من سماع ما تناقلته ألسنة المحيطين بالشيخ عبده من الطعن في كتب البلاغة وعلمائها الكبار **باستهانة وبلا مبالاة، فوقرت هذه الاستهانة في أعماق قلبه،** ونضحت نضحها في كل صفحة من صفحات كتابه: (في الشعر الجاهلي).

ولم تمض عشر سنوات، أي في سنة ١٩٣٥م، حتى كان الدكتور طه أول من فزع من أثر هذه النظرية في أبنائه الذين خرجهم في الجامعة، فبدأ ينشر في جريدة الجهاد سنة ١٩٣٦م مقالات كان محصلها أنه قد رجع رجوعاً كاملاً عن نظريته في الشعر الجاهلي، ثم حدثني هو نفسه بأنه قد رجع عن هذه الأقوال، ولكنه على عادة الأساتذة الكبار في ذلك الوقت، **يخطئون في العلن، ويتبرأون من خطئهم في السر.**

وسقطت نظرية الشعر الجاهلي وحسم أمرها، ولكن **الاستهانة** ظلت سارية الأثر، إلى هذا اليوم. بل بقي من كتابه (في الشعر الجاهلي)، مذهبه الذي دافع عنه في أول كتابه، والذي وصفه بقوله: «أما هذا المذهب (يعني الشك)، فيقلب العلم القديم رأساً على عقب، وأخشى إن لم يمح أكثره، أن يمحو منه شيئاً كثيراً (في الشعر الجاهلي) وأن هذا المذهب له نتائج عظيمة جليلة الخطر، وأنه أقرب إلى الثورة، وحسبك من أصحابه: أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً، وقد يجحدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه. وليس خطر هذا المذهب منتهياً عند هذا الحد، بل يجاوزه إلى حدود أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً، فهم قد ينتهون إلى تغيير التاريخ، أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ» (في الشعر الجاهلي: ٦)، وهذا كله ثرثرة جارفة، واستطالة وزهو وطقطقة لسان، لا غير.

ذهبت نظرية الدكتور طه في الشعر الجاهلي بدداً، لأنها لم تقم على أساس صحيح من العلم والنظر، ولم يبق من كتابه إلا شيئان:

الأول: ما طفح به كتاب (في الشعر الجاهلي)، **من الاستهزاء والسخرية والاستهانة** بعقول القدماء من أسلافنا، والحط من أقدارهم، والغض مما خلفوه من كتب ومن علم، ومن حصيلة جهودهم وإخلاصهم في التثبت من المعرفة. وهذا كله مفض إلى طرح هذا الذي تركوه لنا وراء ظهورنا، وإلى الإعراض عنه بلا تبيُّن ولا نظر، وهذا هو الداء الوبيل.

الثاني: **التحريض** السافر، لشباب مفرغين من أصول ثقافتهم الممتد تاريخها على مدى ثلاثة عشر قرناً، على العبث بهذه الأصول، والكذب عليها بحصائد الألسنة التي لا تستمد بيانها من عقل مستنير يتورع عن الخوض في أمور لا يعرفها حق المعرفة. وهذا أيضاً د اء وبيل آخر يسرع إسراع النار في هشيم النبت.

وقد اكتسب الدكتور طه «**الاستهانة**» والاستخفاف مما سمعه من حديث جرى على الألسنة في زمان المعركة بين شيوخ الأزهر والشيخ محمد عبده وتلامذته من بعده. وأما «**التحريض**» على تغيير التاريخ، وما اتفق الناس على أنه تاريخ، ثم ما دعا إليه من مذهب يؤدي إلى أن ينقلب العلم القديم رأساً على عقب، وأن يمحى من هذا العلم القديم أكثره، أو أن يمحى منه شيء كثير، فهذا هو تجديد الدكتور طه الذي دعانا نحن الصغار إليه.

ومرة أخرى أقول:

جراحات السنان لها التئام ولا يلتأم ما جرح اللسان

إنما قصصت هذا التاريخ الطويل، لأنه تاريخ لداء «**الاستهانة وقلة المبالاة**»، الذي سرى في الناس، ولأنه يكشف لنا بوضوح أسباب فساد حياتنا الأدبية التي نعيشها اليوم. وهي حياة فاسدة، لأن أساتذتنا الكبار استهانوا بما يقولون، وتركوا ألسنتهم تطول وترعى في مرتع وخيم. واستهانتهم هذه لم تقتصر جنايتها على العلم أو الأدب، أو التاريخ، أو الدين، بل جنت أيضاً على الحياة السياسية التي جاءت بعد ثورة مصر سنة ١٩١٩م، بل استشرت أيضاً حتى جنت على ما هو أعظم، جنت على عامة الناس في حياتهم اليومية، وأعمالهم التي يزاولونها بأيديهم وعقولهم ليكسبوا بها رزق أيامهم، وقوت أنفسهم وقوت عيالهم. كانت الاستهانة شرارة خفية

تحت الرماد، وإذا بها اليوم نار ساطعة يستطير لهيبها يميناً وشمالاً، وصدق الشاعر الذي يقول:

ومعظم النار من مستصغر الشرر

انتهى كلام الدكتور محمد محمود شاكر.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن المناخ مناخ الاستهزاء بالمصادر والجرأة على الطعن بها الذي نشأ إثر معركة الشيخ محمد عبده والأزهر، والذي أدى إلى ترويج آراء (مرجليوث) المستشرق الغربي في الشعر الجاهلي من خلال (طه حسين) الأزهري المسلم، أدى إلى ما هو أدهى وأمر، في القضية التي أثارها علي عبد الرازق ـ وهو أزهري أيضاً ـ في كتابة (الإسلام وأصول الحكم)[1] الذي زعم فيه:

١ ـ أن الشريعة الإسلامية شريعة روحية لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.

٢ ـ أن الدين لا يمنع أن جهاد النبي ﷺ كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين.

٣ ـ أن نظام الحكم في عهد النبي ﷺ كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب أو تفحص وموجباً للحيرة.

٤ ـ أن مهمة النبي ﷺ كانت بلاغاً للشريعة مجرداً من الحكم والتنفيذ.

٥ ـ إنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.

٦ ـ إنكار أن القضاء وظيفة شرعية.

٧ ـ أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده رضي الله عنهم كانت لا دينية.

صحيح أن الرجل حاكمته وناقشته بمزاعمه هذه هيئة من كبار علماء الإسلام بلغ عددهم أربعة وعشرين عالماً، ترأسها شيخ الأزهر المرحوم محمد أبو الفضل، وقضت بإخراج الشيخ علي عبد الرازق من زمرة العلماء، إلا أن

---

(١) حكم هيئة كبار العلماء في كتاب (الإسلام وأصول الحكم)، المطبعة السلفية، عام ١٩٢٥م.

أثر هذا النوع من التضليل الفكري بقي موجوداً ومسيطراً على أذهان كثير من المثقفين الذين يضيقون بالإسلام ذي التكاليف والأوامر والنواهي ذرعاً، وهم بنفس الوقت لا يستسيغون لسبب أو لآخر أن يتهموا بالتحلل من إسلامهم.

وأتى هذا النوع من الطروحات من خلال طه حسين وعلي عبد الرازق ليفسح المجال لمن هم على هذه الشاكلة ليتظاهروا بإسلام زيّنه لهم الشيطان، فأضلهم وأضل بهم كثيراً عن سواء السبيل.

ونحن لسنا هنا بصدد العودة إلى مطلع هذا القرن لمناقشة هؤلاء المفكرين المحسوبين على الإسلام والمسلمين رموزاً من رموزه، وقادة من قادة الفكر فيه، فقد تمت مناقشتهم والرد عليهم من قِبَل كتاب ومفكرين أطول منهم باعاً وأرسخ إيماناً وعلماً.

هذه المدرسة لم تكن تقتصر على من ذكرت، وإنما كان هؤلاء مثالاً على المناخ الذي ظهر في بداية هذا القرن.

والآن لنا أن نتساءل: هل كان ظهور هذه الأفكار وفي مصر بالذات، وفي نفس الفترة تقريباً نوعاً من المصادفة، أم أنه كان ضمن خطة معدة مسبقاً؟

ثم هل كان أمثال الشيخ محمد عبده وطه حسين وعلي عبد الرازق، واتباعهم ومؤيديهم من واضعي هذه الخطة؟... أم أنه تم استغلالهم بسبب أفكارهم هذه، لدفع خطة محاربة الإسلام من قِبَل خصومه خطوات كبيرة إلى الأمام؟

وبصورة أوضح نتساءل: هل كان هؤلاء واتباعهم، هم خصوم الإسلام الذين يحاربون من خلال الساحة الإسلامية نفسها وهم من رموزها ومن لابسي جلبابها؟.

لا أستطيع اتهام الشيخ محمد عبده ـ على الأقل ـ بهذا، كما أنني لا أرى التعجل باتهام طه حسين وعلي عبد الرازق، فليس سهلاً اتهام مسلم عادي بالسعي لمحاربة الإسلام عن قصد وسوء نية لمجرد نشره لأفكاره، سواء وافقت الإسلام الصحيح أم خالفته، فكيف بمثل هؤلاء؟

إلا أنني ـ وإن كنت لا أود اتهام هؤلاء وأتباعهم ـ أتهم وبمنتهى القناعة أعداء الإسلام وخصومه ـ الذين لا يختلف اثنان على ما يبيتون له من حقد

وضغينة ـ بأنهم استفادوا من هذه الشخصيات التي نشأت وظهرت في الساحة الإسلامية واحتسبت عليها، فعملوا على تنشيط دعاوى هذه الفئة ونشرها، وتهيئة الأجواء لها حيث وجدوا فيها خير وسيلة لترسيخ دعائم الثقافة التي يريدون زرعها كبديل للإسلام، **مزورين** تحت شعار السعي وراء الحقيقة **ومدلسين مدجلين** تحت شعار البحث العلمي وفق منهج علمي يقوم على مبدأ (الشك) للوصول إلى القناعة واليقين[1]. وما هي إلا شعارات ودعاوىٰ حق يراد بها باطل.

هؤلاء الأعداء هم الذين ما فتئوا يحاربون الإسلام عبر الأجيال، من يهود يثرب إلى الحروب الصليبية إلى أساطين الاستعمار الحديث.

وإليك بعض المؤيدات لما أقول:

جاء في تقرير اللورد كرومر بصدد مشروع مدرسة القضاء الشرعي الذي وضعه محمد عبده مع آخرين بتكليف من كرومر نفسه ما يلي:

«وقد وضعت هذه المعلومات تحت تصرف لجنة ذات كفاية ممتازة يرأسها الشيخ الأكبر السابق (يعني الشيخ محمد عبده) بقصد وضع خطة مشابهة تلائم ظروف مصر وحاجاتها. وقد أتمت اللجنة في شهر يونية السابق عملها ووضعت النظم المقترحة تحت تصرف الحكومة وهي الآن قيد البحث في وزارة العدل، وهذه النظم تزود الطالب ببرامج ثقافة **ذات طابع تحرري** Of aliberal Character لا تحصر الطالب في الدراسات الدينية الخالصة»[2].

وهذا هو اللورد كرومر نفسه في كتابه (مصر الحديثة) يعترف بدعمه لمحمد عبده في صراعه مع الخديوي توفيق، فهو يقرر في كتابه هذا أن الخديوي لم **يعف عنه ولم يعينه قاضياً إلا تحت ضغط بريطانيا**، كما يعترف بأنه قد منحه خلال إقامته بمصر كل ما يملك من عون وتأييد، وأنه لم يكن يستطيع أن يحتفظ بمنصبه في الإفتاء لولا هذا التأييد ويقول:

«إن محمد عبده كان مؤسساً لمدرسة فكرية حديثة في مصر، وإن أهميته

---

(١) إشارة إلى مقولة طه حسين في كتابه (الشعر الجاهلي)، ص٦.

(٢) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد محمد حسين، ج١ ص٣٤٦.

السياسية ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغرب والمسلمين، وأنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع، **فهم الخلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي**».

ويعلق مفكر بريطاني آخر هو المستر نيومان في كتابه (بريطانيا العظمى في مصر Great Britain in Egypt) على ما ورد في تقرير كرومر بقوله:

«إن التطورات التي يجتازها العالم الإسلامي الآن (١٩٢٨م) تجعل لكلمات كرومر دلالة خاصة ففي مصر اليوم من الأمارات ما يدل على أن تعاليم الشيخ محمد عبده تتسرب ببطء إلى أدمغة المسؤولين من المصريين. فقط تطور العالم خلال القرون، بينما ظل الإسلام واقفاً في مكانه لا يتحرك، فإذا أمكن للمبادئ الإسلامية أن تتطور مع الزمن المتطور، بدلاً من الارتباط بعالم خيالي لا يسمح للتطور الزمني أن يتطرق إليه ـ وقد تراكم عليه نسج العنكبوت منذ فرار محمد من مكة ـ عند ذلك سوف تصبح يقظة الشرق حقيقة واقعة وليست أضغاث أحلام، وعند ذلك سوف يتحرر ملايين البشر من هذه العقائد الأثرية الشيباء ليأخذوا مكانهم بين الحركات الحديثة».

ويقول في موضع آخر من كتابه المذكور عن تلاميذ محمد عبده:

«وكان برنامجهم فوق ذلك يشجع على التعاون مع الأجانب لإدخال الحضارة الغربية إلى مصر، وهذا هو ما جعل كرومر يحصر فيهم أمله الوحيد في قيام الوطنية المصرية»[(١)].

هذه بعض ملامح الصورة في بداية هذا القرن. فهل اقتصر الأمر عليها وانتهى زوبعة ثارت ثم هدأت؟

أبداً... فقد استمرت هذه المدرسة... فهنا كاتب وهناك آخر.... يكتبون وينشرون، والكل يدّعي اتباع منهج ديكارت في الشك، ليتقدم للناس على أنه مفكر وكاتب على مستوى الحداثة والمعاصرة وأن ما يقدمه للناس إنما هو نتيجة دراسة قامت على أسس علمية، لا كتلك التي كنا ورثناها، والتي هي سبب التخلف.

---

(١) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د.محمد محمد حسين، ج١ ص٢٠٧.

وحقيقة الأمر أن كثيراً من هؤلاء الكتاب والمفكرين ـ وهم **مسلمون على مضض** يعيشون في بيئة ذات طابع إسلامي ـ كانت لديهم الرغبة في الانعتاق من هذه البيئة، وممارسة الحياة على الطريقة الغربية دون أن يغمز من إسلامهم بشيء، فوجدوا في ادعاء المنهج الديكارتي وفي ارتداء عباءة الحداثة والمعاصرة، ما يتيح لهم إكساء رغباتهم، وبالتالي إكساء الحياة الغربية عباءة الإسلام، والجهر بعد ذلك بأنهم هم الذين وقعوا على جوهر الإسلام وحقيقته، وهم يقدمونه للناس كي يتبعوهم، تمسكاً بالإسلام الصحيح فيما يزعمون، وتخلياً عن إسلام بائد غير صحيح.

وكان من أخطر ما قدمته هذه المدرسة بعد ذلك في أوائل السبعينات كتاب (نقد الفكر الديني)[١] لأحد أساتذة الفلسفة هو الدكتور صادق جلال العظم يعرض فيه قصة سجود الملائكة لآدم بتأويل هو كأبشع ما يكون دس السم في الدسم، حيث يرى فيه أن الله عز وجل عندما أمر الملائكة بالسجود لآدم إنما كان يمتحن صدق إيمانهم، فسقطوا بالامتحان جميعاً، إلا إبليس، الذي وعى ذلك فأبى أن يسجد بدعوى أن السجود لا يجوز إلا لله.

ثم تتابع المدرسة نشر أفكارها فهذا هو الدكتور حسن حنفي يصدر كتاباً باسم (التراث والتجديد) يحاول فيه ـ بدعوى التجديد والحداثة ـ إلغاء ألفاظ من اللغة العربية لا يمكن لمعانيها أن تقوم إلا بها، سواء كان التعبير عن هذه المعاني مطلوباً في العصر الحديث أم في العصور الغابرة.

فإذا كانت الألفاظ وعاءً للمعاني حسب مدرسة أبي علي الفارسي، وعبد القاهر الجرجاني، وابن جني[٢] فإن من الألفاظ ما لا يمكن الدلالة على معناها بغيرها. ومحاولة إلغاء هذه الألفاظ بدعوى (عدم القدرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها) إن هي إلا محاولة تهدف من حيث النتيجة إلى إهدار المعنى الذي تدل عليه هذه الألفاظ.

ومن الأمثلة التي يضربها الدكتور حنفي على ذلك يتبين لنا الغرض من

---

(١) نقد الفكر الديني، د. صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت.

(٢) هؤلاء الثلاثة الذين اعتمدهم الدكتور الشحرور، من علماء العربية دون سواهم.

محاولاته في (التراث والتجديد) حيث يقدم لنا على سبيل المثال لا الحصر ألفاظ: **الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب**. كما هو الحال في علم أصول الدين، والحلال والحرام، الواجب والمكروه، كما هو الحال في علم أصول الفقه... إلخ[1].

ثم تستمر هذه المدرسة، فيظهر في مصر كاتب جديد يقوم بالتدريس في كلية الآداب بالجامعة هو الدكتور نصر حامد أبو زيد فيطرح أفكاره عام ١٩٨٧م من خلال كتابه (مفهوم النص ـ دراسة في علوم القرآن) الذي يعلن بمقدمته أنه «إذا كان المنطلق النظري للخطاب الديني المعاصر ـ على تفاوت نظرات ممثليه وخلافهم في التفاصيل ـ هو أن المجتمعات المعاصرة مجتمعات (جاهلية) كان طرح مبدأ (تطبيق أحكام الشريعة) بمثابة حرث في البحر لا جدوى منه»[2].

ومن المفارقة الملفتة للنظر أن كتاب الدكتور حسن حنفي (التراث والتجديد) المنشور في بيروت عام ١٩٨١م من قِبَل دار التنوير للطباعة والنشر كان أحد مصادر كتاب (مفهوم النص) لنصر حامد أبو زيد... إنها سلسلة متتابعة الحلقات!!!

وإذا كان الأمر قد انتهى بعلي عبد الرازق في أوائل القرن إلى إخراجه من زمرة العلماء. فإن جامعة القاهرة وفي شهر آذار ١٩٩٣م قررت (حرمان الدكتور نصر حامد أبو زيد من الترقية من درجة أستاذ مساعد إلى درجة الأستاذ بقسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة) وقد جاء هذا القرار بعد عدة اجتماعات سرية، وبناء على تقرير لجنة الترقيات الذي كتبه د.عبد الصبور شاهين واتهم فيه د.نصر حامد أبو زيد بالإلحاد ومحاربة الدين الإسلامي[3].

كان الذين ذكرتهم على سبيل المثال لا الحصر ـ بدءاً من الشيخ محمد عبده وانتهاء بالدكتور أبو زيد ـ مأخوذين بالنمط الأوروبي الغربي من الحياة على تفاوت بينهم.

---

(١) التراث والتجديد، د.حسن حنفي، ص١٢٦.

(٢) مفهوم النص، د.نصر حامد أبو زيد، المقدمة، ص١٥.

(٣) مجلة روز اليوسف، العدد ٣٣٨، عام ١٩٩٣، والمصور العدد ٣٥٧٣، عام ١٩٩٣م.

فإذا كان همّ الشيخ محمد عبده إبعاد شبح التخلف عن الإسلام - وفي هذا حق لا مرية فيه - إلا أن أسلوبه الذي اتبعه في الطعن الجارح بكل الكتب التي كانت تدرس في الأزهر على اختلاف أنواعها من بلاغة وفقه ونحو وبقية علوم العربية والدين أتاح المجال أمام أحد أساطين الغرب (اللورد كرومر) كي يغذي هذه الحملة وينشطها ويستغلها في تحقيق غرضه في محاربة الإسلام.

فإن الأمر انتهى عند د. حسن حنفي في كتابه (التراث والتجديد) إلى محاولة التخلص من ألفاظ بعينها مثل: **الله، الرسول، الدين، الجنة، النار**... إلخ على ما تعنيه هذه الألفاظ من معان لا يقوم الإسلام إلا بها.

كما وصل الأمر بالدكتور نصر حامد أبو زيد إلى اعتبار المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية بمثابة حرث في البحر، إذا وصفت المجتمعات المعاصرة بأنها (جاهلية).

وإذا كان هؤلاء كلهم - وربما الشيخ محمد عبده - مأخوذين بالديكارتية وبنظرية الشك كمنهج علمي تَقبَّله الغرب في مجال العلوم المادية، إلا أن جهودهم فشلت ولم تؤد محاولاتهم كلها إلى أية نتيجة، فالإسلام باق، كما أراد له الله أن يبقى - يئس الشيطان من تغييره (تحت شعار تطويره) أم لم ييأس - فما الحل، وما العمل؟

وكانت المحاولة هذه المرة على يد أستاذ في كلية الهندسة في دمشق هو الدكتور محمد شحرور في كتابه (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة) وهو موضوع المناقشة في كتابنا هذا، والمحاولة هذه المرة هي في تغيير الطريقة والمنهج. وفي مزيد من الجهد والإجهاد في البحث وراء الحرف والكلمة، وأمامهما، ومن بين أيديهما. عسى أن يتم العثور على حرف ينبو بكلمة عن معناها، أو كلمة تجعل قارئ النص في شبهة من المعنى الذي تؤديه... الشبهة... فإذا حصلنا عليها، كفى.

والطريقة كانت مثيرة هذه المرة، والمنهج كان منهجاً علمياً فيما يراه الدكتور شحرور، إلا أنه لا يسميه ولا يدل عليه، ولكن قارئاً عادياً على شيء من الثقافة والاطلاع غير كبير، يدرك من اللحظة الأولى، أن المنهج هو

الماركسية لا الديكارتية، وهو منهج الجدلية المادية والتاريخية وليس منهج الشك. فماذا قدم الدكتور شحرور في محاولته هذه؟ هذا ما سنراه ونتعرض له ونناقشه بالتفصيل في الباب الثاني من هذا الكتاب.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الثالث

من المسؤول؟

سؤال كبير... كبير... كبر المخطط القديم، المتجدد باستمرار، للنيل من الإسلام بأساليب شتى، وتفريغه من محتواه، وإضعافه، رغم علم المخططين ومعرفتهم بصخرة التحدي القائمة طوداً راسخاً لا يتزحزح على قمة الهدف الذي إليه يتسلقون ويتسللون، هذا التحدي الذي تم إعلانه وتوثيقه بالآية الكريمة: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩].

تحد ما بعده تحد ولا قبله.

المتحدي هو الله عز وجل... **إنا نحن نزلنا**.

وموضوع التحدي الذي يستهدفه المخططون في المعركة... **هو الذكر**.

والوعد والوعيد في عملية التحدي... **وإنا له لحافظون**.

وفي أية معركة، يدرس قادتها من الطرفين كُلٌّ قدرة الآخر ووسائله وعدته، فإذا تبين القائد اختلال الميزان للجانب الآخر فإنه يتراجع عن المعركة وينهيها ويستسلم بشرف وكرامة، وهذا ما يفعله القائد الشجاع والذكي والحصيف.

إلا أن روعة التحدي في معركة الإسلام مع خصومه، هي في قيام الحجة عليهم إلى يوم القيامة، وفي أنهم لا يستسلمون رغم الوضوح في ساحة المعركة، ومعرفة أي الطرفين أكثر قدرة من الطرف الآخر... فما السبب؟

هل المخططون على غباء يمنعهم من التفكير السليم...؟ أبداً فهم علماء، وفلاسفة ومثقفون.

إذن... ما السبب؟

السبب بسيط... بسيط... بسيط... يعرفه المؤمن ويطمئن إلى

النتيجة، فالمعركة بالنسبة إليه محسومة سلفاً، ولكنها مستمرة حتى أبد الآبدين: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [الحجر: ٣٩]، ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾﴾ [ص: ٨٢].

فهل اتضحت صورة المعركة؟

في جانب... الله وجنوده.

وفي جانب... إبليس وجنوده.

ووسيلة إبليس في المعركة إلى يوم الدين هي... ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾.

والحديث في الآية عن عباد الله. وإبليس قائم **بإغوائه** ما دام على الأرض عباد لله.

إبليس يحارب المؤمنين... ويحارب الله ورسوله... ويحارب عباد الله بإغوائهم أجمعين.

والله **يعد عباده المؤمنين... ويبث الطمأنينة في أفئدتهم**... ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ فلن تنال ـ من الذكر ـ كل إغواءات إبليس..

فهل تبينت ملامح المعركة... وهل هنالك شك فيمن هو رابحها...؟

ولكن....

رغم كل الوضوح ورغم كل الطمأنينة للنتائج. هل يقف المؤمنون ـ بسبب الطمأنينة والوضوح ـ موقف المتفرج على المعركة، والمراقب لها من بعيد؟

ستكون حال المؤمنين إذن كحال قوم موسى حين ﴿قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُواْ فِيهَا فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [المائدة: ٢٤]، وحين ﴿كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [المائدة: ٧٩]، فكان الجزاء العادل أن ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [المائدة: ٧٨].

فهل يرضى المؤمنون من أتباع محمد ﷺ حالاً مثل حال قوم موسى بني إسرائيل؟

إن المؤمنين من أتباع محمد ﷺ قوم مختلفون، وقد تعرضوا للامتحان الصعب وواجهوا التحدي في أول البعث وعددهم إذ ذلك قليل... قليل... فما خافوا، وما وهنوا، وما أداروا للمعركة ظهراً، بل أعلنوها لمحمد ﷺ على لسان سعد بن معاذ زعيم الأنصار رضي الله عنه:

١ ـ «آمنا بك وصدقناك.

٢ ـ وشهدنا أن ما جئت به هو الحق.

٣ ـ وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة.

٤ ـ فامض يا رسول الله لما أردت، فنحن معك.

٥ ـ فوالذي بعثك بالحق، لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد.

٦ ـ وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً.

٧ ـ إنا لصُبَّر في الحرب، صُدَّق في اللقاء، لعل الله يريك منا ما تقرُّ به عينك»[(١)].

فهل يفعل المؤمنون اليوم غير ما فعل سعد بن معاذ؟

كانت المعركة معركة بدر... وما أدراك ما بدر.

والسلاح فيها سيف... ونبل... ورمح...

والمواجهة فيها رجل يقاتل رجلاً...

المسلمون قلة لا تذكر... والخصوم كثرة لا تنكر...

فثبتوا... وما وهنوا...

وتصدوا... ولم يلوذوا بالصمت والسكون...

والمعركة الآن معركة فكر... فكر يحتك بفكر...

والسلاح فيها قلم... وقرطاس... وكتاب...

ولدى المؤمنين مفكرون... ولدى الخصوم مفكرون...

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام، دار ابن كثير، ج١ و٢ ص٦١٥.

فهل نفر من النزال؟

والمعركة بدأها وأشعل فتيلها خصوم الإسلام أنفسهم، ووضعوا قواعدها واتخذوا وسائلها، وهيأوا لجنودهم المواقع التي يريدون، وزعموا لأنفسهم من الأوصاف ما يوحي أنهم المسلمون حقاً وصدقاً، القابضون على الحق والحقيقة في الإسلام وحدهم، وما سواد المسلمين سواهم بأكثر من قوى خرافة وأسطورة تحاول قوى التقدم العقلانية أن تنازلها على أرضها.

ومن باب الاحتفاظ بحق التراجع والعودة، يسلم خصوم الإسلام الصحيح بأن النزال ما دام يتم غالباً بآليات السجال الأيديولوجي، دون البدء في تحقيق وعي علمي لطبيعة النصوص الدينية، وبطرائق قراءاتها وتأويلها، تظل الغلبة على هذه المستوى من السجال للخطاب الديني على الخطاب العقلاني[١].

وخصوم الإسلام الصحيح بهذا حائرون في اختيار أكثر الوسائل مضاءاً في المعركة، فتارة يتسلحون بالأيديولوجيات القديمة والمعاصرة - لا فرق عندهم - وبآليات سجالها، وتارة ينعون على الأيديولوجيات أنها ترجح المعركة وتحسمها لصالح الخطاب الديني، فيلجؤون - دون وعي - إلى دعوى الوعي العلمي بطبيعة النصوص الدينية وبطرائق قراءتها وتأويلها.

لا أريد من المقارنة أن أصل إلى نتيجة تعني أن المعركة الآن أسهل وأن الهجمة أقل عناءاً. . .

وبالعكس، فإن معركة بدر كانت كفراً صريحاً ينتصر للَّات والعزى بمواجهة إيمان ينتصر لله ولملائكته ورسله وكتبه. وفي معركة كهذه يعرف المؤمن إلى أي الفئتين ينحاز ومع أي الفئتين يحارب.

ومعركة المؤمنين الآن هي إسلام ضد إسلام، إسلام الغواية ضد إسلام الهداية، ولكاتب معاصر هو الصادق النيهوم كتاب بهذا الاسم (إسلام ضد الإسلام) نشرته له دار رياض الريس للكتب والنشر في لندن، يخوض فيه هذه المعركة بهذا الوضوح.

وما كان الشيخ علي عبد الرازق وطه حسين وصادق جلال العظم وحسن

---

(١) الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، ص٩.

حنفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد الشحرور والصادق النيهوم هوداً ولا نصارى، ولا أعلنوا يوماً أنهم كفرة ملحدون.

وبالعكس تماماً فهم في كتاباتهم ومناقشاتهم يتقدمون للناس على أنهم هم الهداة المصلحون وهم المسلمون حقاً وصدقاً. وهم الذين فتح الله على أبصارهم فرأوا ما لم يره محمد ﷺ ولا الصحابة ولا من تبعهم بإحسان منذ خمسة عشر قرناً إلى الآن.

ووسيلة المفكرين إياهم في المعركة، مكر وفتنة وحيلة ودهاء، وتلاعب بالعقول والنقول، وتحريف للحقائق وتزييف.

ومعركة كهذه تعرض المؤمن الذي لم يؤت حظاً كافياً من المعرفة والعلوم، والذي تحوطه حياة الغرب أينما حل ورحل، إلى أن يقع فريسة التيه فلا يملك القدرة على المعرفة إلى أي الفئتين ينحاز، ومع أي الفئتين يحارب. ولعله ـ وقد جعل بعضهم من التمتع بالشهوات ومن التحرر من التكاليف والتحرر من قضايا الحلال والحرام عقيدة وإيماناً ـ يختار فئة الغواية على فئة الهداية حيث الإسلام السهل المغري الذي يرتدي عباءة المعاصرة.

فأي المعركتين أسهل. وأيهما أشد وأضرى؟

ونعود للسؤال... هل نفر من النزال؟

المؤمنون من أتباع محمد ﷺ يتصدون ولا يفرون. وإذا كان لدى الأنصار سعد بن معاذ فعلى مجموع المسلمين المؤمنين الذي لم يتخلوا عن محمد ﷺ إلى الآن، ولم ينكروه ويخذلوه، أن يقدموا ما لديهم من مفكرين قادرين على النزال وقرع الحجة بالحجة قدرةَ سعد بن معاذ ومن معه على قرع الرمح بالرمح، والطعنة بالطعنة. وعلى هؤلاء المفكرين أن يشقوا الصفوف ويبرزوا للمعركة فإنها مسؤوليتهم. وعلى مجموع المسلمين المؤمنين وعلى المفكرين منهم بخاصة أن يتحملوها، ويقوموا بأعبائها. ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴿٧٣﴾﴾ [الأنفال: ٧٣].

إنها مسؤولية كبيرة... كبيرة. تحتاج إلى رجال من نوع خاص، مؤهلين بثقافة واسعة وعلم شامل، ملكوا ناصية اللغة العربية وآدابها، وتمكنوا من مناهج الفلسفة ومتاهاتها، وهم فوق ذلك وذلك مؤمنون حقاً وصدقاً، ذاقوا

حلاوة الإيمان بأفئدتهم واستشعروا خشية الله في قلوبهم و﴿إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢﴾ [الأنفال: ٢].

إنها معركة تحتاج إلى علماء الكلام لا إلى الفقهاء فقط، فمدرسة الغواية تركز حملتها على أسس الإسلام قبل فروعه. وعلى عقائد المسلمين في الله وملائكته ورسله وكتبه والقضاء والقدر لا على كيفية أداء الصلاة وإسباغ الوضوء وأثر النجاسة والطهارة ووقت الإفطار والإمساك.

وتتباكى هذه المدرسة على خسارة المسلمين للمعتزلة، وتندبهم كضحايا للحملة على الفكر والمفكرين[١] بكاءً نفاقاً وندباً زوراً. فلو بعث المعتزلة ـ على ما في آرائهم من نظر ـ لما ارتفع لمدرسة الغواية صوت، ولكانوا أول من حاجَّها ودحض ادعاءاتها. فما كان المعتزلة يبدلون أو يحرفون الكلام عن مواضعه مغرضين، وما كان أي فريق منهم ﴿يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝٧٥﴾ [البقرة: ٧٥]. وإنما كانوا يرون الرأي ويدافعون عنه مسلحين بقوة في الجدل والنقاش. ولكن ضمن ثوابت العقيدة التي لا تتغير. **فالله** عندهم هو **الله**، **والقرآن** هو **القرآن**، **والتكاليف** هي **التكاليف**، كما بلَّغها محمد ﷺ عن ربه بألفاظ تدل على معان بذاتها دون سواها. ولم يتحرروا من التكاليف، ولم يدعُ أيٌّ منهم إلى التحرر منها والخروج عليها، بدعوى من دلالة لفظية أو غير ذلك، بل كان المعتزلة في القضايا اليقينية الكبرى متفقين مع الأشاعرة في فهم الألفاظ ودلالتها على المعاني المقصودة. فلم يكن معنى: **الله**. **الرب**. **القرآن**. **الفرقان**. **الكتاب**. **الذكر**. **الإنسان**. **البشر**. **آدم**. **الجنة**. **الرحمن**. **الشيطان**. وما شابهها من الأمور المختلف على معانيها بين الفريقين، كما يريد الدكتور شحرور الآن، ولا طالب أحد منهم بإلغاء هذه الألفاظ لعدم كفايتها في الدلالة على معانيها وإلى التخلي عنها، كما طالب الدكتور حسن حنفي في كتابه (التجديد والتراث)[٢] ولن يجدي هذا التباكي على المعتزلة مدرسة الغواية شيئاً.

وعلى أية حال، وإذا كان خصوم الإسلام من هذه المدرسة يتخذون من

(١) التراث والتجديد، د.حسن حنفي، ص٢١.

(٢) التراث والتجديد، د.حسن حنفي، ص١١٠.

المعتزلة متكأً يتكئون عليه، وحائطاً يندبون أمامه فإن المسؤلية تقع على أنصار المعتزلة والأشاعرة كليهما من جديد.

أنصار المعتزلة: لكي يحولوا دون الاتكاء عليهم زوراً وبهتاناً فيما لم يفعلوه ولم يقولوا به.

وأنصار الأشاعرة: ليردوا الأمور إلى مواضعها ويعيدوا التائهين من المسلمين ضحايا الغواية إلى معالم الطريق الواضحة.

فما كان الأشاعرة ـ شأنهم شأن المعتزلة ـ أفقر فلسفة، ولا أضعف حجة وبرهاناً، من أي مدرسة للغواية تتخذ من الفلسفة سلاحاً للتسلل إلى حيث تريد، سواء في العصور الموروثة أو في عصرنا الحاضر.

إذن.. فليبرزْ لهم أشاعرة القرن العشرين، ولينهدْ إليهم غزاليٌّ وابنُ تيميةٍ وعزٌّ بنُ عبد سلام. وفي المسلمين اليوم منهم ـ فيما يخيل لي ـ عدد غير قليل.

إنها مسؤوليتهم، مسؤولية فلاسفة الإسلام المعاصرين ومفكريهم، بمواجهة فلاسفة مدرسة الغواية ـ التي تتستر بعباءة الإسلام ـ ومفكريها.

ولا أزعم ـ إذ أتصدى لهذه الهجمة على الإسلام من داخله ـ أنني الفيلسوف المطلوب أو المفكر المقصود، كما لا أزعم أنني المؤهل علماً وثقافة ولغة لتقرير هذا ورفض ذاك من المبادئ ونسبته إلى الإسلام أو نفيه عنه... وسيكون ذلك ـ لو زعمته ـ على درجة كبيرة من الغرور... أجلّ نفسي عنها وأعوذ بالله من الصعود عليها وارتقائها.

وجُلُّ ما في الأمر، أنني ـ وقد مارست الدفاع عن حقوق الناس عشرات السنين ـ أجد أن الناس يتعرضون في فهمهم لإسلامهم لنوع من التحديث للإسلام هو على مستوى من الخطورة لم يُعرف مثيل له من قبل. كما يتعرضون لعملية تزييف وتزوير. هي من أبشع عمليات التزييف والتزوير على الإطلاق، لأن مطرحها عقول هؤلاء الناس المؤمنين بالله، وأدواتها آيات الله الذي يؤمنون به وبها، وفاعلوها يلبسون عباءة الإسلام، ويعلنون بأنهم هم الذين وَقعوا على الحقيقة فيه، وأن غيرهم من المسلمين المؤمنين منذ محمد ﷺ حتى يومنا هذا ما كانوا إلا على الباطل، يقفون أمام المرآة ويقرؤون الصورة بشكل معكوس، ليقدموا لهؤلاء الناس إسلاماً غير الإسلام الذي عرفوه، وقرآناً غير القرآن الذي

قرؤوه، ومحمداً ﷺ غير محمد الذي اتبعوه، وراسخين في العلم غير الراسخين في العلم، الذين يؤمنون بالمتشابه من الكتاب دون أن يتأولوه.

وعلى كثرة الردود على هذا النوع من دعاوى المعاصرة والحداثة، فإنني وجدتها لم تحط بالموضوع من كل جوانبه، وأنها في معظمها تستند إلى طروحات وأدلة مرفوضة سلفاً من صاحب ـ أو بالأحرى من صاحبي ـ القراءة المعاصرة التي نعني، مما يتيح له ـ أو لهما ـ الزعم بأن أحداً لم يرد بعد.

وذكرت ما جرى في صلح الحديبية بين رسول الله محمد بن عبد الله ورسول قريش سهيل بن عمرو من حوار:

الرسول محمد لعلي بن أبي طالب: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم.

سهيل بن عمرو: لا أعرف هذا... ولكن أكتب باسمك اللهم.

محمد لعلي: اكتب باسمك اللهم، فكتبها.

محمد لعلي: اكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو.

سهيل بن عمرو: لو شهدت أنك رسول الله لم أقاتلك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك.

محمد لعلي: اكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو[١]...

إنها طريقة في الحوار قبلها محمد ﷺ بشروط سهيل بن عمرو دون حرج.

فرأيت أن من واجبي كمسلم مؤمن ـ والحمد لله على ذلك ـ دافعت عن حقوق الناس في أموالهم جلّ عمري، أن أنهدَ ـ وقد تخلف من هم أقدر مني وأجدر ـ للدفاع عن الناس في عقولهم وما يراد بها، وعقيدتهم وما يحاك لها، بما أملك من قدرة متواضعة على الدفاع والمناقشة ما بقي من عمري، عدتي في ذلك منطق لمنطق، ودليل لدليل، وحجة لحجة، دون تلاعب بالألفاظ، ودون لهو وعبث في آيات الله ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام، دار ابن كثير، ج٣ و٤ ص٣١٧.

أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ۚ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الأنبياء: ١٦ ـ ١٨].

وإذن... فلأبدأ الرد في الصفحات التالية ولأبدأ البحث والجدال... وأمام ناظري: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ﴾ [غافر: ٣٥]، ﴿إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ ۚ﴾ [غافر: ٥٦].

وأمام ناظري: أمر الله عز وجل لمحمد ولكافة المسلمين من بعده أن ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥].

مستعيناً على النصر بالله عز وجل ﴿وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ [الأنفال: ١٠].

❁ ❁ ❁

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الثاني

الأسس

البحث الأول: مَنْ أُحاور؟.. كاتباً أم كاتبين؟

البحث الثاني: مَنْ أُحاور..؟ مسلماً علمانياً أم علمانياً مسلماً..؟

البحث الثالث: في المنهج والأدلة.

البحث الرابع: النتائج التي يطلقها المنهج.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

من أين أبدأ. . . .؟

سؤال يطرح نفسه بإلحاح. وهو ـ على بساطته ـ يضع الموضوع الذي نتصدى له على مفترق طرق، كلها ستشملها المناقشة، وكل طريق منها تصلح لأن تكون البداية.

إلا أنها كلها، سواء بدأنا بمفهوم المعاصرة وتشعباته، أم بالأدلة ومستوياتها ودرجة الثقة بها، أم بغير ذلك. فإنه لا بد من تحديد نقطة في البحث تكون أساساً يحدد نوع المناقشة ومسارها. وهذا الأساس الذي لا بد منه، هو من الخطورة بحيث يتحدد على هداه منهج الرد، وهو يكمن في الجواب على السؤال التالي: **مع مَنِ الحوار. . .؟**

من هي الجهة التي أحاورها. . . كاتب واحد أم كاتبان؟

وما هي منطلقاتها. . . الإسلام. . . أم الإلحاد. . . أم العلمانية؟

وسلفاً أقول:

إنه لم يتضح لي، ولم يثبت عندي الحاد من أحاور، فالإلحاد كفر ـ سواء كان لذلك معنى لدى الدكتور حسن حنفي أم لم يكن[1] ـ وليس لي، ولا أسمح لنفسي، أن أحكم على إنسان بالكفر والإلحاد دون بيّنة كالشمس، ما دام يقر بأنَّ لا إله إلا الله وأنَّ محمداً عبده ورسوله. وليس لي أن أشق على صدره لأتبين إن كان يقر بها ويقولها تقية أم حقيقة وصدقاً، وليس لأحد أن يكفر أحداً دون أن يكون له المقام الذي يؤهله لذلك.

(١) التراث والتجديد، د.حسن حنفي، ص٦٠.

وبصورة أوضح وأكثر تحديداً. . . .

هل أحاور مسلماً علمانياً. . . أم علمانياً مسلماً. . . ؟

وقد يتساءل البعض: هل العلمانية نقيض الإسلام بالضرورة؟ وهل الإسلام يرفض العلمانية وترفضه؟ سنناقش هذه الناحية في محلها من البحث.

وتأتي أهمية السؤال. . . مع مَنْ الحوار؟. . . وبالتالي أهمية الجواب. . . مسلماً أحاور أم علمانياً؟ من أن السؤال يطلق عملية البدء بالحوار، ومن أن الجواب يسلط الضوء على نوع الأدلة التي تعتمد في البحث.

فإن كان من أحاوره مسلماً. . . ألزمته بما صح في الإسلام بشكل قاطع، تعلق ذلك بالتراث أم لم يتعلق، إذ التراث بالنسبة لي ليس ثوباً متسخاً أهرب منه بقرف لمجرد كونه تراثاً، وهو في نفس الوقت ليس صنماً أعبده من دون الله لا أحيد عنه أبداً، بدت لي عيوبه أم خفيت.

وإن كان من أحاوره علمانياً. . . ألزمته بمنطقه، وأقمت الحجة عليه بمنهجه ودليله.

وما علينا إلا أن نتحرى الجواب من خلال الكتاب الذي نناقش، ومن خلال الصورة التي تقدم بها مؤلفه ـ أو مؤلفاه ـ للناس.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الأول

مَنْ أحاور؟... كاتباً أم كاتبين

وربما يتساءل البعض ما قيمة ذلك؟... وهل الحوار سيتناول الموضوع أم الأشخاص؟

السؤال مبرر، وقائم، لو أن العدد لا يخفي ما هو من صميم المناقشة ومن ضمن أدواتها.

وفي تصوري أن الدكتور شحرور وحده، ربما يرهقه بعض الحمل الذي حمل، فكيف بالحمل كله؟

ولا يكفي للرد على هذه النقطة وتغطيتها أن يكون الشحرور **أمضى ربع قرن من البحث الدؤوب والتفكير الطويل والتأمل الواعي»**[1] لينهض بالعبء ويضع كتابه هذا، لأن انشغال دارس للهندسة موفد من جامعة دمشق إلى جامعة دبلن لتحضير شهادة الماجستير في الهندسة المدنية **بدراسة موضوع آخر بعيد عن مجال تخصصه**، سيؤدي إلى أحد أمرين:

الأمر الأول:

أن تكون دراسة الموضوع الآخر البعيد عن مجال الهندسة دراسة جدية وهادفة ومركزة، وهذا سينعكس على دراسة الهندسة ـ وفي مستواها التخصصي العالي خاصة ـ وسيؤدي إلى الفشل فيها.

الأمر الثاني:

أن تكون دراسة الموضوع الآخر دراسة عابرة، وعابثة ربما، أو لمجرد

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، ص٢٩.

الاطلاع وإمضاء الوقت وقتل ساعات الفراغ مما لا يؤثر على دراسة الهندسة في مستواها التخصصي العالي خاصة.

وهذا النوع من الدراسة، وبهذه الطريقة العابرة، لن يؤدي إلى نتائج مثمرة فعلاً، وهو لا يتطلب عشر سنوات من ١٩٧٠ ـ ١٩٨٠م فأي الأمرين كان...؟

الدكتور شحرور نفسه يقول إن دراسته في المرحلة الأولى من عام ١٩٧٠ ـ ١٩٨٠م كانت هادفة، ولم تكن عابرة أو لمجرد الاطلاع، فالهدف في هذه المرحلة:

١ ـ وضع أُسس أولية لمنهج فهم الذكر.

٢ ـ فهم الرسالة والنبوة.

٣ ـ فهم المصطلحات الأساسية للذكر.

ويعلن الشحرور نفسه أن هذه المرحلة كانت غير مثمرة للأسباب التالية:

١ ـ تمّ فيها بحث منطلقات غير مترابطة وعاجزة عن فهم الذكر.

٢ ـ التأثر بالمدارس التقليدية الموروثة اجتماعياً، والتي اعتبرتها من المسلمات.

كما يعلن الشحرور أنه بعد عشر سنوات تبين له:

١ ـ أن هناك شيئاً ما في المسلمات التي نعتبرها أساسيات في الإسلام ليست كذلك.

٢ ـ أنه لا يمكن لإنسان أن يقفز قفزة أساسية نوعية في المعرفة والبحث، إلا إذا اخترق المدارس الموروثة وخرج منها[١].

وإذن.. فالدراسة في هذه المرحلة ١٩٧٠ ـ ١٩٨٠م كانت دراسة جادة وهادفة ومركزة، ويميزها أنها تنطلق من (افتراض مسبق) يجب البحث عن دليله، وإقامة البرهان عليه. هذا الافتراض هو **(أن المسلمات التي نعتبرها من أساسيات الإسلام ليست كذلك)**.

ووسيلة الحصول على الدليل وإقامة البرهان معدة سلفاً.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، ص٤٦.

ويعلن الشحرور هدف الدراسة في هذه المرحلة بوضوح ما بعده وضوح، إنه (**اختراق المدارس الموروثة والخروج عنها والتحرر من أطرها**)..

وبإصرار غريب ومريب، يُقْدِمُ صاحب هذه النظرية المفترضة على عملية اختراق المدارس الموروثة، ويخرج عنها ويتحرر من أطرها، بقفزة نوعية يعترف سلفاً أنها (خطيرة **وقاتلة** للباحث الجاد).

إن دراسة في هذا المستوى ـ خطيرة إلى درجة **مقتل** القائم بها ـ لو قام بها أي إنسان، مهما أوتي من النبوغ والذكاء، إلى جانب دراسة أخرى في مستوى تخصص عال في الهندسة المدنية، في جامعة أجنبية عريقة، وتحقيق نجاح وتفوق في هذا التخصص، أمر يثير الشك في دعوى من يزعم ذلك وحده في مرحلة زمنية واحدة، إذ لا بد لأي من الدراستين أن تؤثر على الأخرى بالضرورة، لأن واحدة منهما، تلقي على كاهل القائم بها من العبء والمسؤولية الأخلاقية في صدق البحث، ما يشغله حتى عن تدبر شؤون نفسه فكيف بإنجاز دراسة أخرى والتفوق بها؟

ونحن لا نهتم بصدق أحد أو عدم صدقه، وإنما نسلط ضوءاً على أمر له من الأهمية ما يضع صاحب النظرية، وحامل البرهان، موضع نظر أمام القارئ البريء الذي له بعد ذلك أن يصدقه إن شاء، أو يمتنع.

ولا يطول زعم الدكتور شحرور حمل العبء وحده كثيراً، فها هو يمرر لنا ـ بقصد أو بدون قصد ـ قصة لقائه بالدكتور جعفر دك الباب في عام ١٩٨٠م حيث كان تعرف عليه بالفترة ما بين ١٩٥٨ ـ ١٩٦٤م في الاتحاد السوفيتي.

ويقدم الشحرور لنا الدكتور جعفر دك الباب على أنه:

١ ـ في الفترة ما بين ١٩٥٨ ـ ١٩٦٤م كان يدرس اللسانيات.

٢ ـ ١٩٧٣م قدم أطروحة في جامعة موسكو.

٣ ـ أنه منذ ذلك الوقت ١٩٥٨م كان يبحث في أصالة اللسان العربي وأنه لا ينتمي إلى أسرة اللغات السامية.

٤ ـ أنه عرفه على آراء الفراء وأبي علي الفارسي وابن جني وعبد القاهر الجرجاني.

الملفت للنظر في هذا الذي يمرره لنا الدكتور الشحرور ما يلي:

١ ـ أن الدكتور جعفر دك الباب بعد نجاحه في الشهادة الثانوية من مدارس دمشق في عام ١٩٥٦م سعى لدراسة اللسانيات، في جامعات ومعاهد الاتحاد السوفيتي.

٢ ـ وهنالك في جامعات الاتحاد السوفيتي ـ وليس في جامع الزيتونة أو في الجامع الأزهر أو غيرهما من الصروح العلمية العربية الإسلامية العريقة ـ أخذ يبحث طيلة سنوات خمسة عشر في (أصالة اللسان العربي).

٣ ـ أن الدكتور الشحرور خلال عشر سنوات ١٩٧٠ ـ ١٩٨٠م من الدراسة الجادة الهادفة ـ التي توصل من خلالها إلى نظرية هي من الخطورة بحيث تعرض الباحث الجاد إلى مقتل ـ لم يكن قد تعرف على آراء مثل الفراء وأبي علي الفارسي وابن جني وعبد القاهر الجرجاني، حتى أطلعه الدكتور جعفر على رسالته المقدمة لجامعة موسكو.

صدق أو لا تصدق. . . !

الدكتور جعفر ينفق خمسة عشر عاماً وهو يبحث في أصالة اللسان العربي. . . . ! وكأن أصالة هذا اللسان كانت يوماً من الأيام موضع شك.

أية جناية هذه. . . جناها الدكتور جعفر على أصالة اللسان العربي. . . ؟

إن مجرد البحث للتأكد من أصالة هذا اللسان، يبيح للباحثين ـ عرباً أغوتهم فتنة المعاصرة كانوا أم غير عرب ـ أن ينظروا إلى هذه اللغة بمنظار الريبة والشك.

والدكتور شحرور ينفق عشر سنوات ١٩٧٠ ـ ١٩٨٠م يبحث وينقب في بطون الكتب، ورفوف المكتبات، في مصادر المدارس التقليدية الموروثة والموجودة في الأدبيات الإسلامية القديمة والمعاصرة، ولا تقع عينه في أي مرجع أو مصدر اطلع عليه ودرس محتواه، على آراء مثل الفراء وأبي علي الفارسي وابن جني وعبد القاهر الجرجاني. ففي أي كتب كنت تقرأ؟ وفي أي مكتبة كنت تفتش؟ وعن أي موضوع كنت تتقصّى. . . ؟

عشر سنوات. . . . يا صاحبي؟ لم تسمع بمثل هذه الآراء حتى أطلعك عليها الدكتور جعفر. . . . ؟

أنا على الأقل ـ ولا ألزم أحداً ـ لا أستطيع إعطاء ثقتي لبحث قام به

باحث هادف وجاد يقدم لنا نظرية من أخطر النظريات في العقيدة واللغة معاً، لا يهتدي خلال سنوات عشر ١٩٧٠ ـ ١٩٨٠م للتعرف على مظان بحثه، ومصادر نظريته ومراجعها، حتى يأتيه الضوء الكاشف للطريق ـ وبشكل عابر وفي مناسبة من المناسبات ـ من الدكتور جعفر دك الباب الذي أنفق خمسة عشر سنة لدراسة اللغة العربية والتحري عن أصالتها في موسكو.

وليعذرني القارئ إذا توقفت عن المتابعة لحظة لأشركه معي في خاطرة قفزت إلى ذهني هذه اللحظة بالذات فالشيء بالشيء يذكر. هذه الخاطرة هي: (أن البعض من أبناء جيلنا ـ والدكتور جعفر منهم ـ كان يرى للذين ثاروا على السلطة العثمانية عذراً فيما فعلوه، هذا العذر هو أن الأتراك في المرحلة الأخيرة من حكمهم كانوا يدِّرسون قواعد اللغة العربية في مدارسنا باللغة التركية) ولنعد لبحثنا.

لقد كان على الدكتور شحرور ـ وقد عرَّفنا على من دلّه على الطريق، وعرّفه بآراء الفرّاء والفارسي وابن جني والجرجاني ـ أن يعرّفنا على الطريق التي كان اتبعها في السنوات العشر الأولى ١٩٧٠ ـ ١٩٨٠م ومن دلّه عليها، وعلى من تعرّف خلالها من أئمة اللغة وأعلامها، الذين لم يقتنع بعلمهم ومعارفهم فآثر من سمع بهم من جعفر عليهم، خاصة وأنه (عند ذلك الوقت، **أدرك أن الألفاظ خدم للمعاني**).

فهل كنت يا صاحبي خلال سنوات عشر من البحث والدراسة والتنقيب في بطون الكتب و(**التأثر بالمدارس التقليدية، الموروثة والموجودة في الأدبيات الإسلامية القديمة والمعاصرة**) والنظر (إلى الإسلام من خلال مدرسة موروثة معتزلية أو أشعرية)[1] لا تدرك ذلك؟ وهل كنت تدرك العكس مثلاً؟ أي كنت تبحث وتدرس على أساس من أن المعاني خدم للألفاظ؟

إذا كان الأمر كذلك، فأنا ـ على الأقل ولا ألزم أحداً ـ لا أستطيع الثقة بباحث يوهمني أنه أنفق عشر سنوات يبحث ويتأثر في ما بحث بالمدارس التقليدية الموروثة والموجودة في الأدبيات الإسلامية القديمة والمعاصرة ومن

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، ص٤٥.

خلال مدرسة معتزلية أو أشعرية، دون أن ينتبه إلى أنه لو فعل ذلك حقيقة لكان أدرك ـ قبل أن يلتقي الدكتور جعفر بعشر سنوات ـ أن الألفاظ خدم للمعاني.

وغالب ظني ـ وقد يرجع الدكتور شحرور إلى الحق يوماً ويعلنه صريحاً كما فعل كثيرون قبله ـ أن قصة السنوات العشر هذه موضع نظر لا يمكن الاطمئنان إليها، وغالب ظني أن رحلة الدكتور شحرور في بحثه بدأت مع الدكتور جعفر دك الباب، وليس مهماً بعد ذلك أن تكون هذه الرحلة بدأت عام ١٩٨٠م أو في عام آخر. وسواء كان ما قاله الشحرور صحيحاً عن هذه الفترة أم غير ذلك، فإنه بدءاً من عام ١٩٨٠م يعلن تلمذته على الدكتور جعفر الذي دلّه على الطريق الذي جعله يدرك أن:

١ ـ الألفاظ خدم للمعاني.

٢ ـ وأن اللسان العربي لسان لا يوجد فيه ترادف، وأن المترادفات ليست أكثر من خدعة.

٣ ـ وأن البنية النحوية، يرتبط بها خبر بلاغي بالضرورة.

٤ ـ وأن النحو والبلاغة علمان متتامان لا ينفصلان عن بعضهما.

٥ ـ وأن هنالك أزمة حقيقة في تدريس مادة اللغة العربية في المدارس والجامعات[1].

وبدآ معاً (رحلة اختراق المدارس الموروثة والخروج عنها والتحرر من أطرها في قفزة أساسية ونوعية **قاتلة** للباحث العلمي الجاد).

وقد كان على الشحرور ـ أداءاً للأمانة العلمية على الأقل ـ أن يطلعنا على المواضيع التي كان أدركها قبل ذلك، عندما كان متأثراً بالمدارس التقليدية الموروثة والموجودة في الأدبيات الإسلامية القديمة والمعاصرة، لنرى الفرق بين حالتي الإدراك لديه:

حالة ما قبل تلقيه لتوجيهات الدكتور جعفر. **وحالة** ما بعد ذلك.

لنرى ما إذا كان الفرق بين الحالتين يحتاج بالضرورة إلى هذه القفزة الأساسية النوعية في المعرفة، والتي يصفها بأنها خطيرة وقاتلة للباحث العلمي

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، ص٤٦.

الجاد، حيث قبل المخاطرة **القاتلة** ولبس الدرع الذي يقيه منها وهو درع المعاصرة.

وهو إذ بدأ الرحلة مع الدكتور جعفر عام ١٩٨٠م فإنه يعلن أنه في أقل من سنتين فقط من عام ١٩٨٠م إلى أيار ١٩٨٢م كان قد توصل إلى فهم جديد للمصطلحات الأساسية: **الكتاب، القرآن، الفرقان، الذكر، أمّ الكتاب، اللوح المحفوظ، الإمام المبين، الحديث، أحسن الحديث، الترتيل** ثم بعد ذلك اهتدى إلى الفرق **بين الإنزال والتنزيل والجعل**[1] دون أن يحدد المدة التي استغرقها حتى اهتدى. إلا أنه يقرر أنه في عام ١٩٨٤م بدأ يكتب رؤوس أقلام.

صدق... أو لا تصدق...

خلال أقل من سنتين يقوم ببحث علمي جاد، يقوم فيه بدراسة آثار ومؤلفات كبرى لأعلام شوامخ من علماء العربية في نحوها وصرفها وبيانها، من أمثال الفراء وأبي علي الفارسي وابن جني وعبد القاهر الجرجاني، إضافة إلى التراث الهائل والكم الكبير من الشعر الجاهلي، والتمييز والمقارنة بين المعاجم العربية، وتغليب أحدها (مقاييس اللغة) على سائرها[2]، ثم ينتهي خلال هذه المدة نفسها إلى نتائج ونظريات هي في منتهى الأهمية والخطورة، بحيث لا يمكن الوصول إليها واعتمادها مع الشك بما كان قبلها ورفضه إلا بعد دراسة لمكتبة اللغة العربية برمتها، لا إلى مؤلفات وآثار أربعة من شوامخها فقط، هم الذين عرَّفه عليهم الدكتور جعفر، فهل هذا... يدخل في باب المعقول...؟

أقل من سنتين فقط يا صاحبي... كانتا كافيتين لذلك؟.

إن أستاذك جعفر نفسه أنفق من سني عمره سبعة عشر عاماً بالتمام والكمال ـ منذ حصوله على شهادة الدراسة الثانوية عام ١٩٥٦م حتى وضع أطروحته عام ١٩٧٣م ـ منصرفاً لدراسة اللغة العربية، دون أن تشغله هندسة مدنية أو غير مدنية، حتى استطاع الوصول إلى نتيجة لا توصف بأنها خطيرة

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، ص٤٨.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، ص٤٤.

وقاتلة للباحث العلمي الجاد تقول: (أن اللسان العربي أصل قائم بذاته ولا ينتمي إلى أسرة اللغات السامية) معتمداً في جلّ دراسته على آراء الجرجاني الذي جعله محور أطروحته التي كانت بعنوان (نظرية عبد القاهر الجرجاني اللغوية وموقعها في اللسانيات العامة).

وبغضّ النظر عما إذا كان الدكتور جعفر قد تاه في سلوكه طريق موسكو لدراسه اللغة العربية أم اهتدى، فإن سبعة عشر عاماً من الدراسة يمكن فهمها وتبريرها للوصول إلى نظرية تقول بأن اللسان العربي أصل قائم بذاته.

أما أن تكون سنتان فقط أو أقل، كافيتين للوصول إلى نظريات لا نظرية واحدة، بأهمية وخطورة ما يقدمه لنا الشحرور، ويطلب منا قبوله على أنه الحق والصدق، فهذا أمر يصعب التسليم به، ويبقى موضع شك ونظر.

في تقديمه للكتاب يقول الدكتور جعفر:

«تبنّى الدكتور شحرور المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية الذي طرحته لدى دراستي الخصائص البنيوية للعربية في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة، لقد استنبطتُ أسس ذلك المنهج من اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية»[1].

ومن تصفّح الكتاب نجد أن الدكتور جعفر أسهم علناً بـ:

١ ـ شرح المنهج اللغوي للكتاب.

٢ ـ الاشتراك في وضع الباب الثاني من الكتاب الذي يبحث في (جدل الكون والإنسان)[2].

٣ ـ شرح أسرار اللسان العربي من وجهة نظره الخاصة.

وقد استغرق ذلك ٢٨٧ صفحة من أصل ٨١٩ صفحة هي مجموع صفحات الكتاب أي ما يعادل ٢٨٧ ÷ ٨١٩ = ٣٥٪ من مجمل الكتاب، أي أكثر من ثلثه.

من هذا المعلن على لسان الدكتورين معاً، نجد أن الدكتور الشحرور إنما

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، ص٢٠.

(٢) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، ص٤٨.

يردد وينقل لنا أفكار ونتائج بحوث الدكتور جعفر دك الباب، لا أفكاره هو ونتائج أبحاثه هو.

أعيدوا معي قراءة ما كتبه الدكتور جعفر في المقدمة:

تبنى الدكتور شحرور المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية.

الذي طرحته لدى دراستي الخصائص البنيوية للعربية في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة.

لقد **استنبطتُ** أسس ذلك المنهج من اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية.

فماذا فعل الدكتور شحرور... سوى أنه **بنى على ما أسس له الدكتور جعفر وتبناه**؟... هذا إذا كان قد بنى شيئاً لم يستشر فيه جعفراً...!!

وإذا تركنا ما أعلَناه، وتصفحنا الكتاب، وبدأنا بدراسته، نجد أنفسنا أمام ظاهرة غريبة ومذهلة في آن واحد. هذه الظاهرة تتبدى في ارتقاء العبارة وسقوطها في آن واحد في البحث الواحد، وتتبدى في صياغة للجمل سليمة صرفاً ونحواً في صفحة، وركيكة ممجوجة ناشزة في صفحة أخرى، حتى ليكاد الدارس أن يجزم بأن من صاغ هذه العبارة غيرُ الذي صاغ تلك، ومن كتب هذه الصفحة غيرُ من كتب تلك.

وإذا كان يفترض فيمن يتصدى لبحث مواضيع فيها من الخطورة والأهمية ما لمثل هذه الأبحاث التي تصدى لها الكاتب أن يكون ممسكاً زمام اللغة وآدابها على أوثق ما يكون المسك، خاصة وأنه تخرج من مدرسة الفراء وأبي علي الفارسي والجرجاني وابن جني ومن مدرسة الشعر الجاهلي كما يدّعي ويزعم.

فإن السقوط بالصياغة إلى مستوىً واضح من الركاكة كما هو الحال في كثير من عبارات الكتاب، إلى جانب الصياغة الراقية والعبارة السليمة معاً يثير الانتباه ويثير الشك بالتالي، في من كتب الكتاب، وهل هو واحد أم اثنان؟

وقد أغناني الأستاذ الكبير يوسف الصيداوي في كتابه (بيضة الديك) عن سرد الأمثلة على ذلك حين أفرد كتاباً بلغت صفحاته ٢٦٤ صفحة تتبع فيها سقطات اللغة نحواً وصرفاً وبلاغة، كما فعلتْ ذلك ـ وإن بطريقة أخرى ـ

الدكتورة نشأت ظبيان في كتابها (ذاك رد) فلهما الشكر على ما فعلاه وقدماه.

وإذا كان الشك يدعو إليه تردد العبارة والصياغة بين الارتقاء والسلامة من جهة، والسقوط والركاكة من جهة أخرى، فإن الذهن ينصرف رأساً إلى الظن بأن الدكتور جعفر ربما لا يكون بعيداً عن ذلك، حيث ينسجم ارتقاء العبارة وسلامتها، مع نموذج الكتابة الذي ورد في مقدمة الكتاب وخاتمته، وهو ما يأتلف مع كونه باحثاً متخصصاً في علوم اللغة العربية خلافاً للدكتور شحرور، حيث أن بين علم الهندسة الذي تخصص به، وعلوم اللغة العربية التي يحاول ادعاء استيعابها، فرق شاسع وهوة عميقة.

ورُبّ سائل يطرح بعد هذا كله السؤال التالي:

ما أهمية أن يكون الدكتور الشحرور وحده وضع الكتاب، أم أنه وضعه بمشاركة ومساعدة بل وإيحاء من الدكتور دك الباب؟

السؤال وارد وهام، والجواب عليه كذلك.

وأهمية السؤال كأهمية الجواب، مردها إلى أن البحث الذي يطرحه واضع الكتاب أو واضعاه، يتناول بالمعالجة والدرس والتأويل، قضايا هي من الخطورة بحيث:

تجعل الناس مسلمين يقيناً، ومؤمنين صدقاً، وعلى عقيدة راسخة واضحة ناصعة ثابتة خالدة خلود (الله) جلّ جلاله، الذي نتعبده بها ونتوجه إليه على هداها.

أو

تجعل الناس مسلمين ظناً، ومؤمنين اجتهاداً ورأياً، على عقيدة غامضة غموض الفلسفة وتعقيداتها، تستنفذ أغراضها كلما جدت حاجاتٌ ونشأت للناس مصالحُ لم تكن من قبل، ورغباتٌ متغيرة متطورة تغير (الآلهة) التي تريدها وتصنعها في خيالها، وتتوجه إليها لتفريغ شحنات التدين التي فطر الإنسان عليها، هذه الآلهة التي قررت الفلسفة المادية (أنها من صنع البشر).

ومن حقنا ـ إذن ـ كمسلمين أن نتعرف إلى ذاك الذي يحمل (عصا) الحداثة والمعاصرة السحرية، في محاولة لهزّ الكيان العقائدي للناس من جذوره، ليعطيهم كياناً بديلاً لعقيدة بديلة لم يتعرفوا إلى سمات تدل عليها من قبل.

معرفة واضع الكتاب ـ أو واضعيه ـ جزء هام من محاولة تقييم ما يسعى أو يسعيان إليه، والتحري عن صدق الطريق، وصدق النتائج.

فماذا كانت النتيجة. . . .؟ هنالك فرضيتان:

الفرضية الأولى: هي التسليم بأن الدكتور الشحرور هو واضع الكتاب، وفي هذه الحالة تنهض أمامنا دلالات هامة تصرخ بنا أن لا تتعجلوا بالحكم، فإن الأمر مردود بما يلي:

١ ـ أن أكثر من ثلث الكتاب ٢٨٧ صفحة من أصل ٨١٩ صفحة هي من وضع الدكتور جعفراً ومشاركته، يعلن هذا الدكتوران الشحرور ودك الباب معاً.

٢ ـ أن كثيراً من العبارات والمقاطع على مستوى من سلامة اللغة وارتقائها في كثير من صفحات الكتاب الأخرى، يسوغ الاعتقاد بأن كاتبها من المتمكنين من لغتهم، القابضين على ناصيتها بإحكام، وهذا يشير إلى الدكتور جعفر أكثر مما يشير إلى الدكتور الشحرور.

٣ ـ أن الدكتور جعفر نفسه يقرر في مقدمة الكتاب أن (الدكتور شحرور تبنّى المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية الذي طرحته لدى دراستي الخصائص البنيوية للعربية في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة، لقد استنبطت أسس ذلك المنهج من اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية).

فهل بقي للدكتور شحرور ما يمكنه من القول أنه من صنعه وهندسته؟

فالذي طرح المنهج، هو الدكتور دك الباب في دراسته للخصائص البنيوية للعربية، وليس الدكتور شحرور.

والذي استنبط أسس المنهج من مدرسة أبي علي الفارسي هو الدكتور جعفر وليس الدكتور شحرور.

وأترك للقارئ ـ بعد كل هذا ـ أن يستنتج بنفسه إن كان الدكتور الشحرور هو واضع الكتاب أم الدكتور جعفر.

الفرضية الثانية: هي الأخذ بما توحي به الدلالات السابقة والقول بأن الدكتور جعفر هو واضع الكتاب، وفي هذه الحالة تنهض أمامنا دلالات هامة،

تصرخ بنا أن لا تتعجلوا بالحكم فإن الأمر مردود بما يلي:

١ ـ أن الدكتور الشحرور ينسب الكتاب لنفسه على مسمع وعلم من الدكتور جعفر نفسه، الذي لم يعترض على ذلك، بل قام بتقديم الدكتور شحرور للناس في مقدمة الكتاب.

٢ ـ إن كثيراً من العبارات والمقاطع على مستوى من الركاكة والخطأ في النحو والصرف، لا يمكن تصور صدوره عن الدكتور جعفر دك الباب، وهذا يشير إلى الدكتور الشحرور أكثر مما يشير إلى الدكتور جعفر.

٣ ـ أن الدكتور شحرور نفسه يقرر في سرده للمرحلة الثانية لوضع الكتاب ١٩٨٠ ـ ١٩٨٦م ما يلي: (**بدأت** بمراجعة آيات الذكر بشكل جدي، **وانتهيت** إلى المصطلحات الأساسية: الكتاب، القرآن، الفرقان، الذكر، أمّ الكتاب... إلخ... **فأخذت** الآيات التي فيها **لفظة** الكتاب **فرتلتها**... واستنطقتها فتبين لي الفرق بينهما وقد توصلت إلى هذه النتيجة في أيار ١٩٨٢م)[1] ويلاحظ استعماله ضمير (تاء) الفاعل في كل الأفعال المستخدمة، وأترك للقارئ أن يستنتج بنفسه إن كان الدكتور جعفر هو واضع الكتاب أم الدكتور شحرور.

والسؤال الأهم من ذلك هو:

إذا كان الدكتور الشحرور هو واضع الكتاب فلماذا هذا الإلحاح في الكتاب نفسه على (تحضير) الدكتور جعفر في كل ناحية من نواحيه، من مقدمته إلى خاتمته، وفي منتصفه وبين صفحاته وعباراته؟.

هل كان الشحرور يخشى الالتزام بما طرح وحده، خاصة وأن ما طرحه يشكل (**نقطة خطيرة وقاتلة للباحث العلمي الجاد**)[2]. فأراد إشراك معلمه وأستاذه في المخاطرة والمجازفة؟... هذا أمر يبعث على الريبة والشك.

وإذا كان الدكتور جعفر هو واضع الكتاب فلماذا التستر على هذا الوجه الذي نراه، لماذا لا (يحضر) الدكتور جعفر على غلاف الكتاب بشكل واضح

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، ص٤٨.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، ص٤٦.

وجلي وقد (حضر بكثافة) في صفحات الكتاب وعباراته؟

هل كان الدكتور جعفر يخشى تحمل ما ينتج عن طرح (**نقطة خطيرة وقاتلة للباحث العلمي الجاد**) فقدم تلميذه للمخاطرة والمجازفة؟. . . . هذا أمر يبعث على الريبة والشك.

وفي نهاية هذا البحث، لا يفوتني أن أذكر أن ثمة من يرى أن واضع الكتاب ربما لم يكن الدكتور الشحرور ولا الدكتور جعفر، والله أعلم.

أما أنا، فإنني على شبه قناعة بأن الكتاب من وضعهما لا من وضع الدكتور شحرور وحده، إلا أنه ما دام الشحرور قد أعلن نفسه على أنه هو واضعه وواضع ما تضمنه من نتائج وقواعد وأحكام، فإنني سأوجه الخطاب فيما يلي من الصفحات له دون سواه، مع الإشارة عند اللزوم إلى الصفحات والعبارات التي تشير وتدل على غيره.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

البحث الثاني

من أحاور..؟ مسلماً علمانياً أم علمانياً مسلماً..؟

لا يتبادرن إلى ذهنك يا أخي أن العبارتين سواء، فلرب قائلٍ ما هذا التساؤل؟ وما الفرق بين: مسلم علماني وعلماني مسلم؟

إن هو إلا تلاعب بالألفاظ لا طائل تحته، ولا فائدة منه ترتجى.

وهذا هو ما أخشاه، لأن الأمر أخطر من أن يكون تلاعباً لفظياً وأكبر.

الأمر يتعلق بتحديد آداة الوزن والقياس، التي نزن بها الأمور ونقيس.

وقبل الإيغال في البحث أوضح أن (العلمانية) التي أعنيها هنا ليست تلك التي تعني فصل الدين عن الدولة فقط، وإنما أعني بها تلك التي تشتمل على هذا المعنى وعلى معنى الإذعان والتسليم بنتائج البحث العلمي، واعتبار هذه النتائج مصدراً للحقيقة. ذلك أن لفظ (العلمانية) يوحي في ذهن السامع بمعنى (العلم) أكثر مما يوحي بمعنى فصل الدين عن الدولة ما لم يكن السامع ممن أوتوا نصيباً من الثقافة يميزون بسببه بين المعنيين وهذا مما أثار ويثير التباساً في مفهوم العلمانية لدى كثير من الناس.

فعندما يكون المرء مسلماً علمانياً:

فهذا يعني أن الإسلام وبالنص الذي أُرسل محمد ﷺ لتبليغه للناس ـ سواء كان هذا النص مما تضمنه كتاب الله عز وجل وحياً عن طريق جبريل باللفظ والمعنى، أو كان وحياً بالمعنى دون اللفظ لتبليغه للناس بلفظ محمد ﷺ أو فعله أو إقراره ـ أصل يقيس به المسلم نتائج البحث العلمي ويزن، فإن صح الوزن والقياس، أخذ بنتائج البحث على أنها العلم الذي حثنا النص عليه وعلى الأخذ بأسبابه والسعي للنظر فيه والوصول إلى أحكامه وقوانينه وقواعده.

وإن اختلف الوزن والقياس، ترك النتائج وحكم عليها بأنها ما تزال بعيدة عن أن تصبح حقائق علمية يؤخذ بها.

وأبرز ما تكون هذه النتائج كذلك، عندما تكون المخالَفَة في ما ثبت النص عليه، لا في ما سكت عنه.

والسبب في هذا أن المسلم ينطلق من عقيدة يقينية فاصلة حاسمة، تكوّنت لديه بعد مرحلة من الشك[1] ناقش فيها وجادل ووزن وقاس بموازين البشر ومقاييسهم، فقد:

﴿كَانُوا۟ فِى شَكٍّ مُّرِيبٍۭ ﴿٥٤﴾﴾ [سبأ: ٥٤].

﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: ١٤٣].

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

وهكذا حتى وصلوا إلى التسليم لله تسليم المتقين المخبتين.

﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ ۗ﴾ [لقمان: ٢٢].

﴿فَلَهُۥٓ أَسْلِمُوا۟ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [الحج: ٣٤].

عن وعي وعلم وبصيرة تجلت في استجابة محمد ﷺ لأمر ربه:

﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [يوسف: ١٠٨].

كما وصلوا إلى أن ما أوحي إلى محمد ﷺ هو الحق لا جدال ولا مرية فيه، لأن ما أوحي إليه إنما هو من عند ربه لا من عند نفسه، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ٣، ٤].

---

(١) المسلمون مارسوا منهج الشك قبل أن يوجد ديكارت والديكارتية، ومنهج الشك منهج بدهي.

وأن ما بلغه محمد ﷺ للمسلمين من آيات تتعلق بالكون هو الحق والحقيقة. توصل البشر إلى اكتشاف ذلك أم لم يتوصلوا بعد، فإن توصلوا فإن في ذلك تأكيداً لصدق الوحي، وإن لم يتوصلوا فما عليهم إلا مواصلة النظر والبحث، لأن الله عز وجل الذي آمن به المسلم وأسلم وجهه له، يطلب إليه ذلك ويحثه عليه.

﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾﴾ [البقرة: ٢١٩].

﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١].

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

وعندما يكون المرء علمانياً مسلماً:

فهذا يعني أن نتائج البحث العلمي بالمستوى العقلي البحت، أو بالمستوى التجريبي الحسي؛ أصل يقيس به العلماني ويزن ما نقل إليه من نصوص الوحي، باللفظ والمعنى كان ذلك أم بالمعنى دون اللفظ، فإن صح الوزن والقياس أخذ بالنص على أنه نص أثبته العلم ودل عليه، وإن اختلف الوزن والقياس ترك النص إن كان قد أوحى بمعناه دون لفظه لأن العلم لم يثبته ولم يدل عليه، ولجأ إلى تأويله إن كان مما أوحي به بمعناه ولفظه، وعمل على تحميل اللفظ دلالات العلم ونتائجه، سواء كانت هذه الدلالات والنتائج مما يتحمله اللفظ أو لا يتحمله.

والسبب في ذلك أن العلماني ينطلق من عقيدة يظنها يقينية وفاصلة وحاسمة، تكونت لديه بعد افتتانه بالفلسفة ومتاهاتها، وبعد النظر إلى العقل على أنه ميزان الترجيح بين الخطأ والصواب، والفرقان بين الحق والباطل، وبعد اقتناعه بأنه لا حقيقة ما لم تكن مادية تعلنها التجربة ويبرهن على وجودها الحس ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ [الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣].

ويخطئ من يعتقد أن العلمانيين والعلمانية من نتائج الزمن المعاصر، ففي كل زمن وكل عصر كان هنالك علمانيون، بمعنى أنه كان هنالك أناس لا يؤمنون إلا بما يرجحه العقل ـ على نضج كان أم على غير نضج ـ وتؤيده التجربة، ويدل عليه الحس.

والفرق بين علمانيي الأزمنة السابقة وعلمانيي الزمن الذي نحن فيه هو في أن الغابرين كانوا يحاولون تكييف الدين وإخضاعه للعقل والمشاهدة الحسية، بينما **يدعو علمانيو عصرنا إلى الفصل بين الأمرين**، لأن للدين ـ في رأيهم ـ ميدانه ومجاله، وللعلم والحكم والسياسة مجال آخر.

فعندما دعا الأنبياء والرسل الناس إلى عبادة (الله) الذي لم يروه ولم يسمعوا صوته، كذبوا الأنبياء والرسل والتفوا حول أصنامهم التي يرونها ويلمسونها بأيديهم.

﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الأنبياء: ٦٦، ٦٧].

﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَـٰنًا﴾ [العنكبوت: ١٧].

﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾﴾ [الصافات: ٩٥].

إنهم علمانيو العصور الغابرة، يعبدون ما يرون ويلمسون، ويرفضون ما لا يرون وما لا يلمسون، مما لا تفرزه تجربة ولا يدل عليه حس. في حين يود علمانيو عصرنا إلقاء هذا العبء عن كواهلهم **فنادوا بالفصل بين قضية الدين وقضية العلم والحكم والسياسة.**

وإذن فالتفريق بين: (مسلم علماني) و(علماني مسلم) تفريق ذو أهمية كبرى، لأنني مع **الأول** سأسوق النص إليه وألزمه به، فهو وأنا مؤمنين بأصل واحد، نحتكم إليه، وبقاعدة ثابتة نلجأ إليها ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

إلى الله جل جلاله بما أوحاه باللفظ والمعنى، والذي تضمنه كتابه الكريم. وإلى الرسول بما تلقاه وحياً بالمعنى وبلغه بلفظه هو أو فعله أو إقراره وهو ما يعرف بالسنّة والحديث النبوي الشريف.

أما مع **الثاني** فإنه **سيرفض** النص الموحى به بالمعنى دون اللفظ بحجة

وبأخرى، ما لم يكن النص إلى جانبه، **وسيؤول النص الموحى به باللفظ والمعنى في كتاب الله وفق هواه، حتى يسقط علمه على النص إسقاطاً، تحمل النص ذلك أم لم يتحمل ومن باب البحث والنظر فقط، لأنه من حيث النتيجة يرى الفصل بين أمور الدين وأمور الدنيا.**

ويتضح بعد هذا نوع المناقشة والجدل مع كل واحد منهما، أعني المسلم العلماني والعلماني المسلم، ولكن:

إلى أي الشخصين نرد الدكتور شحرور، وبأيهما نصفه فنحاوره..؟

إن الحكم في ذلك برأيي ـ إنصافاً له، وأخذاً بأقواله ومعتقداته ـ هو الكتاب نفسه الذي نتصدى لمناقشته والرد عليه؛ فبماذا يخبر الكتاب عنه وبنبئ..؟

ومن قبيل الاختصار، سأعبر فيما يلي من الصفحات عن المسلم العلماني بلفظ (مسلم)، وعن العلماني المسلم بلفظ (علماني) فقط..!

أنا لا أعرف الدكتور الشحرور(١)، ولا أذكر أنني التقيت به، وما عرفته إلا من كتابه، ولكنني سمعت من بعض من يعرفونه أنه يبدو لهم مسلماً، متديناً، وملتزماً بآداب الإسلام، والذين سمعت منهم ذلك ثقات.

ولنعد إلى كتابه.. إلى الصفحة ١٩ منه، حيث نقرأ للدكتور جعفر دك الباب العبارة التالية:

«ولن أعمد إلى الإشادة بحرص المؤلف الشديد على الدقة المتناهية في صياغة أفكاره، بالشكل الذي يمكن من إيصالها إلى القارئ كما أراد هو».

ودون أن نسأل الدكتور جعفر لماذا لا يعمد إلى ذلك فإنه يسارع للجواب بقوله:

«قد يحاول كثيرون، لمآرب شتى، تسليط الضوء على جوانب منها فقط، والتعتيم على جوانب أخرى، وذلك بغية استغلالها في مقاصد يسعون إلى تحقيقها».

---

(١) تعرّفت إليه فيما بعد والتقيته أكثر من مرة وتحاورنا أكثر من مرة.

ولا أدري ما إذا كان مثل هذا الكلام من الدكتور جعفر يسيء إلى الدكتور الشحرور أم يحسن إليه، إذ لماذا هذا الخوف المسبق إذا كان الموضوع مبنياً على منهج سليم في طرح المشكلة وتحليلها والتوصل إلى نتائجها بشكل أقل ما يوصف به هو **الدقة المتناهية**. كما ورد بالأسطر السابقة على لسان الدكتور جعفر..؟

ولعل الدكتور جعفر لاحظ ذلك، وأحس بأنه قد يسيء لصاحبه وتلميذه أكثر مما يحسن، فبادر دون أي مبرر، إلى الشهادة بأن:

«الصديق الدكتور المهندس محمد شحرور مؤمن إيماناً راسخاً بأن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لمحمد ﷺ، لأنه خاتم الأنبياء والرسل. لذا فإن المؤلف متمسك بيقين لا يتزعزع بمسلمة أن (القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان إلى يوم الدين..!)».

إذن ـ بشهادة الدكتور جعفر ـ فإن الدكتور شحرور:

١ ـ يؤمن بأن القرآن الكريم معجزة خالدة لمحمد ﷺ.

٢ ـ متمسك بيقين لا يتزعزع بمسلمة أن (القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان إلى يوم الدين..!).

ونحن نرى ـ أنه وإن يكن الدكتور جعفر لم يشرح لنا كيف توصل الدكتور شحرور إلى الإيمان والتمسك بما سلف، وهل كان ذلك إيماناً مسبقاً أيدته نتائج أبحاثه ودراساته في منهج أبي علي الفارسي والجرجاني وابن جني أم كان إيماناً لاحقاً أوصلته إليه الأبحاث والدراسة وكان نتيجة من نتائجها ـ أن شهادة الدكتور جعفر هذه يمكن حملها على أنها وصف للدكتور الشحرور يرجح إسلاميته على علمانيته.

فإذا انتقلنا إلى الصفحة ٣٠ من الكتاب، نرى الدكتور شحرور نفسه يعلن ما يلي:

«إن الفكر العربي المعاصر ومن ضمنه الفكر الإسلامي يعاني من المشاكل الأساسية التالية:

عدم التقيد **بالمنهج العلمي الموضوعي** في كثير من الأحيان، **وعدم تطبيق هذا المنهج على النص القدسي الديني المتمثل بآيات الكتاب الموحى إلى**

محمد ﷺ حيث أن أول شرط من شروط البحث العلمي الموضوعي، هو دراسة النص بلا عواطف جياشة، من شأنها أن توقع الدارس في الوهم، وخصوصاً إذا كان موضوع الدراسة نصاً دينياً أو نحو ذلك».

أمام هذا الذي يعلنه الدكتور الشحرور بنفسه، لنا وقفة تفحُّص ونظر، تدفعنا إلى طرح التساؤلات التالية:

أ ـ أي منهج علمي موضوعي تعني...؟

حيث أن من بدهيات الأمور ـ عندما تأخذ على الفكر الإسلامي **عدم تقيده بالمنهج العلمي الموضوعي** ـ أن تدلنا على هذا المنهج، حتى يصح النقد وتصح المعالجة، فالمناهج العلمية الموضوعية كثيرة كثرة المدارس الفلسفية التي تصدت لبحث فلسفة العلوم، ولوضع مناهج للبحث العلمي، بدءاً من (**منهج الشك**) الضارب في القدم ضرباً بعيداً قبل أن يدّعيه ديكارت بقرون طوال؛ مروراً (**بمناهج أصول الفقه، وأصول الدين، وعلوم الحديث**) التي يفخر الفكر الإسلامي بأنه واضعها ومؤسسها، وانتهاء (**بالمناهج العلمية المعاصرة والمتأثرة بنظريات داروين في النشوء والارتقاء، وديكارت في الشك المنهجي وكارل ماركس في الجدل المادي والتاريخي**)، وما شابه ذلك.

وهذا نقص معيب جداً، في معالجة خطيرة جداً، لموضوع في أسمى درجات القداسة والخطورة وأعلاها.

وتحديد المنهج ضروري، لتكون المناقشة منصبة عليه، بحيث نتمكن بعد المناقشة من أن نقرّ الكاتب على دعواه بأن الفكر العربي المعاصر ومن ضمنه الفكر الإسلامي يعاني من مشكلة عدم التقيد بمنهج البحث العلمي، أو نتمكن من أن ننكر عليه ذلك.

ب ـ ماذا تعني بعدم تطبيق الكتاب المسلمين لهذا المنهج ـ المنهج العلمي الموضوعي ـ على النص القدسي الديني المتمثل بآيات الكتاب الموحى إلى محمد ﷺ..؟

هل تعني تطبيق المنهج للتأكد من صحة النص المتمثل **بآيات الكتاب** الموحى به إلى محمد ﷺ، وثبوت الإيحاء أو عدم ثبوت ذلك..؟

أم تعني تطبيق المنهج على ما نقل إلينا من فهم المسلمين للنص، لترى

هل فهموه على وجهه الصحيح الذي يقره المنهج، أم فهموه على وجه خاطئ..؟

إن عبارتك تنصبّ بشكل حاسم وجازم على النص القدسي الديني، **المتمثل بآيات الكتاب الموحى إلى محمد** ﷺ بشكل ينفي أي احتمال لأي معنى آخر كفهم المسلمين للنص من حيث الخطأ في ذلك أو الصواب فيه.

وقد حاولت كثيراً أن أحمل هذه العبارة على معنى لا تنصبّ فيه على **(آيات الكتاب)** ذاتها، لكنني لم أفلح لصراحة العبارة ووضوحها.

إذن فالنص القدسي نفسه متمثلاً **بآيات الكتاب** كان عندك موضع شك من حيث الثبوت، وما وصلت إلى التصديق به إلا بعد أن طبقت عليه المنهج العلمي الموضوعي الذي لم تحدده لنا.

ونحن نرى في هذه العبارة إعلاناً منك عن عقيدة كانت تترجح فيها علمانيتك على إسلاميتك، بحيث لم تؤمن بالنص حتى قسته بمنهج علمي موضوعي، ولو لم ينج النص من معايير هذا المنهج لكنت رفضته وأعلنت عدم ثبوته علمياً وموضوعياً.

والسؤال الذي يثار هنا هو:

أية جدوى في ما أخذت على الفكر العربي المعاصر ـ وحتى الغابر ـ ومن ضمنه الفكر الإسلامي، ما دام هذا الفكر قد توصل إلى يقينية النص وثبوته، والإيمان به وتصديقه، بأية وسيلة كانت، منهجاً علمياً وموضوعياً، أم غير ذلك، وما دامت هذه النتيجة، هي نفسها النتيجة التي توصلت أنت إليها بعد اجتياز مراحل ثلاث، **مرحلة الشك بثبوت الآيات وصحتها**، ثم مرحلة تطبيق المنهج العلمي الموضوعي، ثم مرحلة استخلاص النتيجة نفسها التي كان سبقك إليها من أخذت عليهم ما أخذت...!!؟

هاتان صفحتان من الكتاب:

الصفحة ١٩ فيها شهادة من الدكتور جعفر دك الباب **ترجح إسلامية الشحرور على علمانيته**.

والصفحة ٣٠ وفيها إعلان واضح لا لبس فيه من الدكتور الشحرور نفسه **يرجح علمانيته على إسلاميته**.

وهكذا باقي صفحات الكتاب..!!

فأي الشخصين أنت..؟؟ علماني أم مسلم..؟؟

لا أستطيع وصفك بالعلمانية، فأنت بشهادة الدكتور جعفر في الصفحة ١٩ تؤمن بأن القرآن الكريم معجزة خالدة لمحمد ﷺ، وأنك متمسك بيقين لا يتزعزع بمسلمة أن (القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان إلى يوم الدين) منوهاً بأنني أقبل هذه الشهادة من الدكتور جعفر حسب فهمي للفظ (القرآن) دون فهمك أنت مما سيأتي مناقشته فيما بعد.

وكذلك أنت في الصفحة ٣٢ تؤكد على أنك عربي مؤمن مسلم...!!

كما لا أستطيع وصفك بالإسلامية لأن ما أعلنته في الصفحة ٣٠ إنما هو تعبير عن موقف علماني!!

وفي حالة مثل هذه، لا بد من النظر إليك والتحاور معك على أنك تشغل منزلة بين المنزلتين[١] منزلة العلماني، ومنزلة الإسلامي، وهذا مما يزيد في العبء والمشقة، إلا أنه في نفس الوقت يعطي الحوار مساحة أوسع ويضفي على الموضوع رؤى أجلى وأنصع.

(١) وأنا هنا لا أتهم الدكتور شحرور بارتكاب كبيرة على كل حال.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

البحث الثالث

في المنهج والأدلة

يقدم لنا الكاتب في مطلع كتابه، وفي الصفحة ٤٢ وما بعدها، الأسس التي اعتمدها حتى توصل إلى ما توصل إليه من نتائج، والتي تعتبر الركائز التي انطلق منها واتكأ عليها في بحثه، والتي كانت دليله في ذلك وأدلته.

فلننظر معاً أنا وأنت، أيها القارئ الكريم، في هذه الأسس وهذه الأدلة ونناقشها، تاركين أمر الحكم عليها وتقرير ما إذا كانت تقوى على أن تكون متكأً وتصلح أن تكون ركيزة وأساساً للبناء الذي يريد الكاتب إقامته وللإسلام الذي يريد حملنا عليه أو إنكار ذلك، إلى ما بعد المناقشة حيث لكل قارئ أن يحكم بعدها بما يتكوّن لديه من قناعة.

وضع الكاتب هذه الأسس تحت عنوان (**المنهج المتبع في هذا الكتاب**) حيث يقول:

«إن المنهج المتبع في هذا الكتاب هو ما يلي:

إن العلاقة بين **الوعي والوجود المادي** هي المسألة الأساسية في الفلسفة، وقد انطلقنا في تحديد تلك العلاقة من **أن مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم المادي خارج الذات الإنسانية**. ويعني هذا **أن المعرفة الحقيقية (غير الوهمية) ليست مجرد صور ذهنية بل تقابلها أشياء في الواقع**، لأن وجود الأشياء خارج الوعي هو عين حقيقتها، لذا **فإننا نرفض قول الفلاسفة المثاليين**: أن المعرفة الإنسانية ما هي إلا استعادة أفكار موجودة مسبقاً، وقد أكّد القرآن الكريم هذا المنطق بقوله: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨]».

هنا انتهت الفقرة الأولى من المنهج المكوّن من ست فقرات.

فلنقف قليلاً قبل مناقشة كل واحدة منها ولنعد إلى سؤالنا الوارد في الصفحة السابقة وهو أي منهج علمي موضوعي تعني.. فأنت حتى هنا وفي الصفحة ٤٢ من كتابك، تطرح أمامنا قواعد ست لمنهج لا تفصح لنا عن نسبه ولا لأية مدرسة ينتمي..!؟

ولنحاول نحن إذن التعرف على ما أخفيت أو ما أعلنت، ومن ثم نناقش معك فقرات هذا المنهج بعد أن يكون قد تبين لنا نسبه واتضح..

أولاً: ما هو هذا المنهج؟

سؤال: أعطى الكاتب للقارئ حق طرحه حين قال: «من حق القارئ أن يسأل ما هو المنهج المتبع..»، وحسناً فعل. فلعله أدرك أنه قبل عدة صفحات من كتابه وتحديداً في الصفحة ٣٠ منه، كان قد أخذ على الفكر العربي المعاصر ومن ضمنه الفكر الإسلامي **عدم التقيد بمنهج البحث العلمي الموضوعي، وعدم تطبيق الكتَّاب المسلمين لهذا المنهج على النص القدسي الديني المتمثل بآيات الكتاب الموحى إلى محمد** ﷺ، دون أن يدل على المنهج الذي يعنيه من بين المناهج العلمية الكثيرة، الأمر الذي دعانا إلى اعتبار ذلك نقصاً معيباً، في معالجة خطيرة جداً، لموضوع في أسمى درجات القداسة والخطورة.. وأعلاها[١].

أقول: لعله أدرك ذلك، فبادر هنا لتلافي النقص وسد الثغرة، فهل فعل..؟

أبداً...!! فالنقص ما زال قائماً، والثغرة ما تزال مفتوحة، فهو يقرر مبادئ المنهج في فقرات ست، دون إسناد هذه المبادئ إلى فيلسوف معين، أو مدرسة معينة، من المدارس الفكرية العلمية التي تصدت لبحث فلسفة العلوم ومناهج البحث العلمي، الأمر الذي يضعنا أمام احتمالين لا ثالث لهما:

الاحتمال الأول:

أن يكون لهذا المنهج صلة ورافد وأساس في منهج معروف، ومدرسة معلومة لدى الكاتب، وهو لسبب أو لآخر لا يريد أو لا يرى من مصلحة بحثه

---

(١) لطفاً راجع ص٦٩ السابقة.

أن يكشف عنها ويدلنا عليها، فآثر عرض مبادئ المنهج هكذا، عارية من أي غطاء منبتة عن أي أصل، رغم ما قد يثار من اعتراضات كالتي نثيرها الآن للكشف عن أصل المنهج وأساسه وروافده، فربما أثار الكشف عن ذلك اعتراضات أكبر وأبلغ.

وفائدة الكشف عن أصل المنهج وانتمائه، هي في معرفة ما إذا كان الذي يقدم لنا مطابقاً للأصل أم أنه مغاير له بعض المغايرة، لأسباب تبرر المغايرة، إضافة إلى ضرورة معرفة المنطلق الفكري والأساس الفلسفي للمنهج، وهل هو أساس يصلح للتطبيق على نص ديني مقدس، أم أنه أساس يرفض فكرة الدين من أساسها، مما يجعل أي تطبيق له على مفهوم ديني مرفوضاً بالمنهج نفسه، وبالتالي **يكون نوعاً من العبث، بدل أن يكون نوعاً من البحث العلمي الموضوعي**.

وعلى سبيل المثال نقول: لو أن هذا المنهج العلمي الموضوعي الذي يلمح له الكاتب هو منهج الشك، لرحبنا به، ولكان ردنا عليه أن **الفكر العربي المعاصر (والغابر أيضاً) ومن ضمنه الفكر الإسلامي** تقيد به، وطبقه، كما فعل إبراهيم وموسى عليهما السلام من قبل عندما طلبا من الله عز وجل أن يرياه ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ..﴾ [البقرة: ٢٦٠]، ﴿..قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ..﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وكما فُرض على محمد ﷺ وأتباعه أن يفعلوا ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦].

ولا يجادل أحد أو يماري، بأن الفكر الإسلامي وروّاده الأوائل طبقوا هذا المنهج عند جمع القرآن الكريم، حيث التزمت اللجنة التي عهد إليها الخليفة عثمان بن عفان بهذه المهمة الكبيرة، والمؤلفة من كبار الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً، بالتقيد بقواعد صارمة، تحول دون تسرب لفظ من الألفاظ مشكوك فيه، سواء من حيث كونه لفظاً موضوعاً، أو من حيث ضبطه باللغة التي أوحي بها، حتى إذا اختلفت اللجنة في ضبط لفظ ما، اتبعت في حسم الخلاف قاعدة ومقياساً للضبط، لغة قريش ولهجتها.

وكذلك فعل الفكر الإسلامي وروّاده الأوائل عند تدوين الحديث، حيث

لم يأخذوا بما روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام بسهولة ويسر، بل اتبعوا قواعد هي من الصرامة والشدة بحيث تحول دون تسرُّب حديث مشكوك في صحته أو موضوع في معناه أو في لفظه، مما لا يتسع المجال هنا لشرحه مفصلاً.

وكذلك يفعل الفكر الإسلامي وروّاده المعاصرون، في كل ما أريد ويراد بالإسلام من تشويه وتحريف، حيث يتصدون لكل بدعة ومبتدع، يكشفون مواطن الزيف، وأماكن الشك والريبة، فيما جرى من محاولات وفيما يجري، بدءاً من عصر الانحطاط والركود الفكري الذي ساد المجتمع الإسلامي في فترات سابقة وحتى عصرنا الحاضر.

أما إذا كان هذا المنهج العلمي الموضوعي هو منهج المادية الديالكتيكية (الماركسية ـ اللينينية)، فإننا سنقول بصراحة ووضوح، ليس فيهما أدنى لبس أو غموض، بأنه منهج لا يصلح للتطبيق على نص ديني مقدس منسوب إلى الله تعالى، لأن مثل هذا المنهج قائم في أساسه على مبدأ إنكار الله وجوداً، وعلى اعتبار الدين (أي دين كان سواء الإسلام أو غيره) أفيوناً يخدر الشعوب.

ومن أبسط بدهيات البحث العلمي الموضوعي أن تُطبق على الموضوع الذي يبحث قواعد حيادية ليس لها قرار مسبق فيه.

وبالتالي ليس مما يتصف بالعلمية والموضوعية أن يعالج موضوع منسوب إلى الله، بقاعدة تقرر بداية أنه لا إله خالقاً ومبدعاً للكون المادي، إذ المادة في هذا المنهج هي الأول وهي الآخر.

إن أي محاولة ـ من هذا الكاتب أو غيره ـ للخلط بين هذا المنهج المادي البحث، وبين مواضيع وعلائق اجتماعية تنظمها قوانين هي حصيلة فكر موحى من إله ثابت الوجود أو حصيلة بحث عقلي، **قد تكون منعكساً للواقع المادي أو لا تكون**، إنما هي محاولة يائسة لن يكتب لها النجاح. فلن تعترف المادية الماركسية نفسها بنتائجها، لأن النظرية الماركسية المذكورة تقرر في موضوع الجدلية التاريخية (**أن الفكر إن هو إلا انعكاس للمادة على الدماغ ولا شيء آخر**) ولن تجدي في هذه الحالة أي محاولة من هذا الكاتب أو ذاك (لأسلمة) الماركسية فهي في واد والإسلام في واد آخر ولن تجدي محاولة

(البحث عن عمامة) لها، كي يسهل تمريرها على الفكر الإسلامي ودسها عليه، ولا نرى داعياً للتوسع في ذلك هنا، ما دام الكاتب نفسه لم يعلن أن منهجه هو ابن الماركسية ووليدها بشكل واضح وصريح، ولو كنت مكانه لفعلت، فذلك أقرب لسلوك العلماء[1].

وما دام الكاتب لم يلحق منهجه بمدرسة من المدارس الفلسفية التي بحثت في مناهج العلوم وفلسفتها، فليس علينا، كما ليس لنا أن نوجد له أصلاً ونسباً، إذ يكون ذلك منا إلزاماً للكاتب بأصل قد لا يريد الالتزام به، أو الإعلان عنه، مما يعد البحث عن الموضوعية والحياد.

الاحتمال الثاني:

أن يكون الكاتب نتيجة لدراسته مناهج العلم وفلسفاتها المتعددة ـ إن كان قام بمثل هذه الدراسة افتراضاً ـ قد توصل (هو) إلى منهج خاص به، استقاه من هذا المنهج وذاك، وخلط بين منهج يرفض (الله) وجوداً وأثراً، وآخر يقبل (الله) وجوداً وأثراً، ليخرج بمنهج جديد يراه (هو) أنه المنهج العلمي الموضوعي، وربما كان هذا أقرب إلى إنصاف الرجل.

لقد وقفت طويلاً عند هذه النقطة، وكدت أن أرجح أن المنهج الذي يتبناه الكاتب ولا يود الإعلان عنه والتصريح به هو المنهج الماركسي في الجدلية المادية والتاريخية، وأن السبب في عدم الإفصاح عن هذا المنهج مرده إلى أن الماركسية من وجهة النظر الإسلامية فلسفة كفر ومادة وإلحاد، بينما الموضوع الذي يتصدى لبحثه قائم في أساسه على الإيمان بما هو أكثر من المادة، وبما هو مغاير لها، من حيث أنه لا يخضع ـ بالضرورة ـ كما تخضع للاختبار بمقاييسها كالحس والمشاهدة. وإنما هو يختبر بمقاييس أخرى ترفضها الماركسية ابتداءاً، لأن أساس كل من الموضوعين مختلف، بل ومتباين في كثير من الأحيان.

وكنت أتمنى لو أن الكاتب تجرأ وأعلن ذلك، وهو الذي لم تنقصه الجرأة **على النص القدسي الديني نفسه المتمثل بآيات الكتاب الموحى إلى**

---

(١) للتوسع في هذا: يراجع كتاب (تهافت القراءة المعاصرة)، د. طاهر شواف، ص١١٥.

محمد ﷺ. . .!! إذ قام بدراسة هذا النص متجرداً من العواطف الجياشة، التي يرى أن من شأنها أن توقع الدارس في الوهم، وخصوصاً إذا كان موضوع الدراسة دينياً أو نحو ذلك[1].

أما وأنه لم يفعل ذلك فقد تضاءل هذا الترجيح عندي، ورأيت أن الاحتمال الثاني هو ما ينصف الرجل، وبه نأخذه وعلى أساسه نحاوره.

وهذا المنهج الوارد في الاحتمال الثاني ـ على أية حال وكما سنرى ـ لا يقوى على أن يبرر ذاته بشكل علمي موضوعي، فكيف يمكن أن يكون منهجاً يبرر ـ بشكل علمي موضوعي ـ التوصل إلى نتائج بمثل خطورة النتائج التي توصل إليها الكاتب، في مواضيع هي من الخطورة بحيث أن (الله) لا غيره هو أساسها، وأن كتابه الموحى به إلى محمد ﷺ وما يشتمل عليه من آيات هو مطرحها وساحتها. .؟

وما علينا الآن سوى بيان قصور هذا المنهج وعجزه، وتفنيد ما تضمنته فقراته الست التي سبق وتوقفنا عن البحث فيها في الصفحة[2] السابقة.

ثانياً: أوجه العجز والقصور في منهج الكاتب:

إن من بدهيات الأمور، أنه لا يجوز التسليم لأي باحث ومفكر يضع تصوراً لقضية ما، بتأثير من أفكار عايشها فارتضاها، وأخرى عايشها فرفضها، بأن يخلق لنفسه منهجاً يخدم غرض الرضى والرفض لديه، ويصممه حسب وزن هذا الغرض وحجمه ثم يصفه بالعلمية والموضوعية، ويطلب من الناس الأخذ بتصوره استناداً لهذا الوصف، ناعياً على غيره عدم أخذهم وتقيدهم بما تقرر لديه. إذ لو سلمنا بذلك، لكانت (**المناهج العلمية الموضوعية**) تتجاوز العلماء والمفكرين عدًّا، ولادّعى كل باحث وكاتب العلمية والموضوعية لبحثه.

إن أهم صفة تضفي على العلمية والموضوعية، صدق العلم ونزاهة الموضوعية. أن تكون العلمية علميةً حقاً، وأن تكون الموضوعية موضوعيةً حقاً، ولا يكون الأمر كذلك ادعاءً، ولمجرد رفعه شعاراً يبهر نظراً ويخطف بصراً.

---

(١) هذا الرأي ليس لي، بل للدكتور شحرور نفسه، في الصفحة ٧٤ من كتابه.

وخلط منهجين متباينين، متناقضين، لا يصل بينهما خيط عنكبوت، أمر مرفوض علمياً، ومنطقياً، وموضوعياً.

فواحد: لا يرى تفسيراً للكون والوجود سوى أنه مادة تتطور ذاتياً، ولا يرى في الحياة الاجتماعية وفي نظم العلائق بين الناس سوى انعكاس للوجود المادي على (الدماغ) الذي هو ذاته تكوين مادي؛ وينكر تبعاً لهذا التفسير وكنتيجة منطقية له أي وجود لا مادي خارج المادة نفسها؛ الأمر الذي يجعل وجود خالق أزلي لا تدركه الأبصار ـ التي هي من أبرز أدوات المعرفة المادية ـ تستند الأشياء في وجودها إليه، أمراً مناقضاً ومنافياً للتفسير المادي للكون والوجود.

وآخر: لا يرى تفسيراً للكون والوجود إلا بوجود قوة خفية، أزلية، قادرة، هي التي أبدعته، وهي التي وضعت قوانين التفاعل المادي لمكوناته المادية، وأوصت بضرورة البحث عنها والتعرف إليها واكتشافها.

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [العنكبوت: ٢٠].

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا..﴾ [الحج: ٤٦].

﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] و...

وهكذا كل شيء من الله الخالق الموجد، الذي يحثنا بهذه الآيات وبكثير غيرها على أن نبحث عن كل ما خلق وأوجد، وأن نتعرف إلى قوانين ثبات ما خلق وأوجد أو تطوره، وما إلى ذلك.

منهجان متباينان متغايران ترفض قواعد المنطق وأصوله، ومدارس الفلسفة منذ أرسطو وحتى يومنا هذا الجمع بينهما فهماً (قضيتان متناقضتان) لا بد أن تكون إحداهما صادقة بالضرورة، والأخرى كاذبة بالضرورة[1].

إن خلط منهجين من هذا النوع، يبعد المنهج الناتج عنهما وينأى به عن أن يصح وصفه بأنه منهج علمي موضوعي.

---

(١) المنطق الصوري والرياضي، عبد الرحمن بدوي، دار الذخائر في قم، ص١٣٦.

وقراءة متأنية في فقرات هذا المنهج تؤكد ما قلنا وما أسلفنا، وتعال أيها القارئ الكريم نناقش هذه الفقرات واحدة فواحدة.

يقول الكاتب في الصفحة ٤٢ من كتابه أن المنهج المتبع في هذا الكتاب هو ما يلي:

القاعدة الأولى:

١ ـ «العلاقة بين الوعي والوجود المادي، هي المسألة الأساسية في الفلسفة.

٢ ـ وقد انطلقنا من تحديد تلك العلاقة من:

أ ـ أن مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم المادي خارج الذات الإنسانية، ويعني ذلك أن المعرفة الحقيقية (غير الوهمية) ليست مجرد صور ذهنية، بل تقابلها أشياء في الواقع، لأن وجود الأشياء خارج الوعي هو عين حقيقتها.

ب ـ لذا فإننا نرفض قول الفلاسفة المثاليين: (إن المعرفة الإنسانية ما هي إلا استعادة أفكار موجودة مسبقاً).

ج ـ وقد أكّد القرآن الكريم هذا المنطلق بقوله: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨]».

المناقشة:

١ ـ أي فلسفة تلك التي اعتبرت أن العلاقة بين الوعي والوجود المادي هي المسألة الأساسية فيها، دون سواها من العلاقات..؟

إن أبسط قواعد البحث العلمي تقتضي من الباحث تحديد الجهة التي يسند إليها الفكرة التي يطرحها، والقاعدة التي يرسخها.

ومن بين الفلسفات المعروفة، توجد فلسفات تأخذ بهذه المقولة، وتوجد إلى جانبها فلسفات أخرى ترى أن الأساس فيها ليس بالضرورة هو العلاقة بين الوعي والوجود المادي، وإنما هو العلاقة بين الوجود المادي المحسوس، والوجود اللامادي، الذي يفترض وجوده بالضرورة لتفسير قضايا تعجز معطيات

الوجود المادي المحسوس عن تفسيرها، وقد رفضت أنت نفسك ـ والخطاب هنا موجّه للدكتور شحرور ـ في نفس الفقرة التي نحن بصدد مناقشتها، فلسفة أخرى لا تقول مقولتك، وهي (الفلسفة المثالية)، التي ترى رأياً مغايراً هو **أن المعرفة الأساسية ما هي إلا استعادة أفكار موجودة مسبقاً (تقابلا) مع رأي الفلسفة التي تتبناها أنت والتي ترى أن مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم المادي خارج الذات الإنسانية، وهي ليست مجرد صور ذهنية بل تقابلها أشياء في الواقع، وأن وجود الأشياء خارج الوعي هو عين حقيقتها..**

هنا في فقرة واحدة من فقرات منهجك تتقابل (قضيتان متناقضتان) قرر المناطقة أنه لا بد من أن تكون إحداهما صادقة بالضرورة، والأخرى كاذبة بالضرورة[١].

٢ ـ إنك تسوق القضيتين ـ على تناقضهما ـ في فقرة واحدة، وتعلن عن إحداهما أنها المسألة الأساسية في الفلسفة.. وترفض الأخرى دون أن تقدم لنا ما يدعو إلى ترجيح إحداهما على الأخرى، حيث بقيت القضيتان على التوازي في ذهن القارئ، دون أن تقدم له ما يقنعه باختيارك لهذه ورفضك لتلك.

وهذا يؤدي بنا إلى التوقف عن قبول هذه القاعدة، وإلى عدم التسليم بأن **المسألة الأساسية في الفلسفة هي العلاقة بين الوعي والوجود المادي بالضرورة،** فأنت لم تُقِم على ذلك أي برهان أو دليل.

٣ ـ أضف إلى ذلك مسألة أدعى إلى التفكير والتأمل في طريقة تلقيك للنص وفهمك لمضمونه، فأنت حين أردت تدعيم رأيك بشاهد يشهد لك، وبحجة ترجح مقولتك ورأيك، قدمت لنا الآية ٧٨ من سورة النحل والتي جاء فيها ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ لتوحي بأن أي معلومة أو معرفة إنسانية لا يمكن أن تكون سابقة للوجود المادي، كما تدّعي الفلسفة المثالية.

إنه أمر غريب أن تلجأ إلى هذه الآية لتدعم بها مقولتك، فأنت إما أنك

---

(١) المنطق الصوري والرياضي ـ عبد الرحمن بدوي ـ دار الذخائر في قم، ص١٣٦.

لم تنظر في الآية ملياً، وبالتالي لم تدرك بدقة إن كانت تخدم غرضك أو لا تخدم، أو أنك نظرت فيها ملياً، وفهمت منها ذلك، لكنك آثرت الاستشهاد بها حتى لا يبقى طرحك بدون شاهد؛ مراهناً على أن القارئ قد لا يلفت نظره فيها إلا إيقاع وتأثير **خروج الناس من بطون أمهاتهم**، دون أن يشد انتباههم **إن كانوا يعلمون شيئاً (لحظة الخروج) أو لا يعلمون**، اعتماداً منك على أنه لا يفترض في القارئ أن ينظر بالنص ملياً نظر دراسة وتقصٍّ وإمعان.

وقد كان هذا الشاهد يخدمك فعلاً لو أن الخطاب الفلسفي في منهجك ـ الذي أوضحنا آنفاً بُعده وقصوره عن أن يكون منهجاً علمياً موضوعياً ـ كان موجهاً إلى الذين يخرجون من بطون أمهاتهم **لحظة خروجهم منها فقط**، فهؤلاء لحظة خروجهم من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئاً بالتأكيد، ولكن أمهاتهم وآباءهم يعلمون أشياء استفادوها بواسطة سمعهم وأبصارهم وأفئدتهم، وهؤلاء الذين يخرجون من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئاً سوف يتعلمون ويعلمون أشياء كثيرة بعد شهور من لحظة الخروج هذه، وسوف تكون معرفتهم الإنسانية مستندة إلى أفكار ومعلومات تراكمت لديهم وتجمّعت منذ لحظة خروجهم إلى حين الحاجة إلى الاستفادة منها، وهي ستكون بالضرورة ـ لحظة الحاجة إلى الاستفادة منها ـ قد أصبحت أفكاراً سابقة للحظة الحاجة هذه، مما يجعل الآية شاهداً على مقولة (الفلسفة المثالية) التي رفضتها أكثر من أن تكون شاهداً للمقولة التي تتبناها.

القاعدة الثانية:

«انطلاقاً من هذه الآية ـ يعني بذلك الآية ٧٨ النحل، التي بحثناها آنفاً ـ التي تقول **إن المعرفة تأتي من خارج الذات الإنسانية** فإننا:

أ ـ ندعو إلى فلسفة إسلامية معاصرة تعتمد: المعرفة العقلية، التي تنطلق من المحسوسات عن طريق الحواس، وعلى رأسها (السمع والبصر)، لتبلغ المعرفة النظرية المجردة، في ضوء المنجزات العلمية التي بلغتها الإنسانية في بداية القرن الخامس عشر الهجري.

ب ـ وندعو إلى رفض الاعتراف بالمعرفة الإشراقية الإلهامية الخاصة بأهل العرفان وحدهم، أو من يسمون **(بأهل الكشف أو أهل الله)**».

المناقشة:

١ ـ أعود مرة ثانية لأقول لك والخطاب موجّه هنا للدكتور شحرور:

إما أنك لم تنظر في الآية ملياً وبالتالي لم تدرك بدقة إن كانت تخدم غرضك أو لا تخدم.

أو أنك نظرت فيها ملياً وفهمت منها ذلك، ولكنك آثرت الاستشهاد بها حتى لا يبقى طرحك بدون شاهد، مراهناً هذه المرة على أنه لا يفترض بالقارئ أن ينتبه إلى تغيير خفيف وسريع في الصورة التي تقدمها له الآية المذكورة، وعلى تحميلها ما لا تحتمله، ولا تعنيه أبداً، بحيث يصبح لها معنى يمكن توظيفه واستخدامه في الغرض الذي تسعى إليه.

تعال نعد قراءة الآية واستعراضها مرة أخرى، لنرى التغيير الذي قمت بإدخاله على الصورة التي تقدمها الآية:

تقول الآية ٧٨ النحل، ما يلي:

﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ	صورة تتكرر مع كل حمل في البطن (الرحم) وإخراج منه بقدرة الله وإرادته
لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا	**لحظة الخروج من بطون أمهاتكم**، وهذه الصيغة لا تعني أبداً استمرار (عدم علمكم) بعد لحظة الخروج **(وهذا هو التغيير الذي أدخلتَه على المعنى)** وجملة ﴿لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ تعبر عن حال لا عن مآل ولك أن تستشير الدكتور جعفر في ذلك إن شئت فعنده الخبر اليقين في ذلك
وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ	من وسائل الإحساس **بما هو خارج الذات الإنسانية** كالسمع والإبصار، **وبما هو داخل الذات الإنسانية** كالأفئدة، مثلها مثل باقي الوسائل كالشم، والذوق، واللمس، والشعور والإدراك والعمليات العقلية

﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ بلسانكم الذي يعبر عما تشعرون به داخل ذاتكم الإنسانية من نعم أنعمها الله عليكم، ومنة.

إذن: فالآية التي تستشهد بها لا تحصر وسائل الإحساس بالسمع والبصر، حتى يصح منك الزعم بأن هذه الآية تقول: (أن المعرفة تأتي من خارج الذات الإنسانية) بل إن هذه الآية أضافت إلى السمع والبصر وسيلة أخرى هي الأفئدة، والأفئدة لا اتصال لها بما هو خارج الذات الإنسانية كالسمع والبصر، بل إن اتصالها هو بداخل هذه الذات ومن داخلها.

ولا أقول هذا بمعزل عن فهمك للأفئدة الذي تطرحه في الصفحة ٢٧٠ من كتابك، فأنا أعلم أن لك فهماً لهذا اللفظ يغاير فهمي وفهم كل المسلمين مذ نزلت الآيات التي تتضمن كلمة (فؤاد) و(أفئدة) إلى يومنا هذا، بمن فيهم ثعلب والفراء وأبو علي الفارسي وابن جني وعبد القاهر الجرجاني وابن فارس، إلا أن مناقشتك في فهمك هذا سيأتي في حينه إن شاء الله.

وهذا لا يمنعنا ـ حتى لا نطيل انتظار القارئ ـ من أن نقول:

إنك إذا تقرر في الصفحة ٢٧٠ من كتابك أن الفؤاد إنما هو وظيفة لعضو، وليس عضواً، فإنك تركت القول عائماً هكذا دون تسمية العضو الذي يقوم (الفؤاد) بوظيفته.

فإذا كان السمع وظيفة لعضو هو الأذن، والبصر وظيفة لعضو هو العين، فهلا دللتنا بربك على العضو الذي يقوم الفؤاد بوظيفته..!!؟؟

إن أقصى ما استطعت أن تطرحه لنا بهذا الصدد هو قولك في الصفحة ٢٧٠ إياها ما يلي:

«بما أن السمع والبصر هما وظائف للأعضاء، وبما أنه عطف الفؤاد عليهما، نستنتج أن الفؤاد وظيفة لعضو وليس عضواً».

وبدلاً من أن تدلنا على هذا العضو الذي يؤدي الفؤاد وظيفته، تابعت القول:

«فالفؤاد هو الإدراك الناتج عن طريق الحواس مباشرة...» إلخ.

أي أنك لم تستطع إطلاقاً تعيين العضو الذي يقوم الفؤاد بوظيفته، وكل

ما فعلته أنك فسرته بالإدراك، أي أنك جعلت الإدراك أيضاً وظيفة لعضو لم تحدده، مما يجعل فهمنا لكلمة (الفؤاد) وفهم المسلمين لها حتى يومنا هذا، هو القائم حتى الآن، ما لم يأت برهان ودليل على ما يغايره.

وانفرادك وحدك بهذا التفسير لـ(الفؤاد) دون دليل وبرهان أمر يعنيك وحدك ولا يغير من المعنى الحقيقي شيئاً، وأقصى ما يمكننا أن نقوله لك هنا: لك تفسير ولنا تفسير.

٢ ـ والذي يؤكد أن الآية المذكورة (٧٨ النحل) لم تحصر وسائل الإحساس بالسمع والبصر والأفئدة، هو الصيغة التي وردت بصدد هذه الوسائل نفسها في الآية (٣٦ الإسراء) التي جاء فيها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾.

فلو كانت هذه الوسائل هي وحدها التي تأتي المعرفة الإنسانية عن طريقها دون سواها، لكان استعمال (إنما) بدل (إن) هو الأولى، لأن (إنما) ـ كما هو مقرر لغة ـ أداة الحصر لا (إن)[1].

أما وأن الله عز وجل أوحى بالآية (٣٦ الإسراء) كما هي بلفظ (إن) لا بلفظ (إنما) فهذا دليل دامغ على أن هنالك وسائل أخرى للمعرفة الإنسانية، مما يمنع من صحة الاستشهاد بالآية (٧٨ النحل) على أنها تطلق الزعم والقول **بأن المعرفة تأتي من خارج الذات الإنسانية حصراً**، وفي هذا الزعم والقول تحريف لمعنى الآية، وتحميل لعباراتها ما لا تحتمل.

٣ ـ وعلى ضوء ما سلف من أن هذه الآية لا تصلح للاستشهاد على ما أردت، تكون دعوتك إلى **فلسفة إسلامية معاصرة** تعتمد المعرفة العقلية التي **تنطلق من المحسوسات عن طريق الحواس وعلى رأسها (السمع والبصر)** ـ دون سواها ـ لتبلغ المعرفة النظرية المجردة، في ضوء المنجزات العلمية التي بلغتها الإنسانية في بداية القرن الخامس عشر الهجري؛ دعوة لا يمكن إسنادها إلى نص في كتاب الله، وآية من آياته، وليس لها في كتاب الله الموحى إلى محمد ﷺ غطاء يسترها، ولك أن تبحث عن إسناد لها وغطاء في مصدر آخر

---

(١) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، دار الفكر بدمشق، ج١ ص٣٣٩.

غير كتاب الله وآياته. وكتاب الله عز وجل وإن كان يدل على اعتماد الحواس في المعرفة، إلا أنه لا يعتمدها طريقاً وحيداً لتحصيلها.

٤ ـ ولكن أما وأنك أطلقت هذه الدعوة ـ وسواء وجدت لها مصدراً تسندها إليه، وغطاءاً تسترها به أم لم تجد ـ فإنها جديرة بالمناقشة أيضاً، وتستحق وقفة تأمل ودراسة، وكما يلي:

ما الحاجة إلى فلسفة إسلامية (معاصرة)...؟ هل أقمت الحجة وقدمت البرهان على ثبوت فشل الفلسفة الإسلامية، التي صمدت عبر خمسة عشر قرناً، واستعصت خلال هذه القرون على التزييف والتحريف رغم كثرة المحاولات التي تعرضت وما تزال تتعرض لها منذ عهد الترجمة، وحتى الآن..؟

وهل لديك من الأدلة والبراهين، ما يدعوك إلى إعلان سقوطها، وإلى إعلان الحاجة والدعوة إلى فلسفة غيرها (معاصرة)..؟

إن كان الأمر كذلك، فعليك ـ كي تكون دعوتك هذه موضع نظر ثم قبول ـ أن تسوق برهانك على ذلك ودليلك، ونحن نقول: ﴿...هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١ والنمل: ٦٤].

إن الذي نراه هو أن **فلسفة إسلامية نشأت حول مفاهيم وقضايا إسلامية،** منذ أن ترجمت العلوم إلى اللغة العربية، ومنها فلسفة أرسطو وغيرها، وتطورت هذه الفلسفة ونمت وتبلورت في مذاهب، مؤتلفة في بعض نواحيها، ومختلفة في نواح أخرى، شأنها شأن كل الفلسفات في كل الأمم، وأصبح لها أساتذة عرفت بهم وعرفوا بها.

وما أسماء الغزالي والفارابي وابن سينا وابن رشد، وما مدارس المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وغير ذلك؛ مما يغيب عن ذهن الدارس والباحث المتقصي الساعي وراء الحقيقة، فهل سقط هؤلاء وسقطت فلسفاتهم...؟

إن معظم من ذكرتُ متأثر بمنهج الفلسفة اليونانية وغيرها، فهل سقطت هذه الفلسفة أيضاً.. واندثر منهجها؟

هل اندثرت فلسفة أرسطو وأفلاطون وسقراط... إلخ..؟

أنا لم أعلم بذلك بعد، وما أزال أرى فلسفتهم حية يدرسها الدارسون،

ويقتفي أثرها الباحثون، يؤيدون بعض ما فيها وينكرون بعضاً، ويضيفون على هذه المقولة ويزيدون على تلك، تطويراً لها، لا دفناً ونسياناً.

وأعلم أيضاً، أن هذه الفلسفات في استمرارها وتطورها أدت إلى تأسيس مناهج للمعرفة، مثل (ديكارت ومنهج الشك) و(الماركسية والفلسفة المادية)... إلخ، وكلها ذات جذور تمتد إلى الفلسفات الأولى.

فإذا كنا نرى في الفلسفة المادية التي تعتمد على الحواس، وتحصر مصادر المعرفة فيما هو (خارج الذات الإنسانية) أنها هي التي تقدم التفسير الصحيح للوجود، فهذه **هي الماركسية تغنينا، وتقدم لنا التفسير المادي في منهج جاهز متكامل** ـ وما أراك تريد إلا ذلك ـ فلا حاجة للبحث عن ذلك تحت اسم (إسلامي) وثوب (معاصر)، ولنترك الإسلام وشأنه، ولنخرج من خيمة المعاصرة، فالطرح بهذا الأسلوب ـ أسلوب التستر والتخفي ـ قديم.. قديم!!! مما ينفي الحاجة ـ إذن ـ إلى الدعوة لمثل هذه الفلسفة وإلى إلباسها عباءة (إسلامية ـ معاصرة) وإلى بذل الجهد في (البحث عن عمامة) لها.

وعلى أية حال، وما دامت الغاية من هذه الدعوة هي **اعتماد المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات عن طريق الحواس وعلى رأسها (السمع والبصر) لتبلغ المعرفة النظرية المجردة**، فإن هذه الدعوة تطرح قضية تحتاج إلى نظر في أمرين:

الأمر الأول:

إن هذه الدعوة ليست جديدة، وبالتالي لا تعطي صفة (المعاصرة) لمن يستجيب لها، وقد عرفت الفلسفات القديمة مثل هذه المدرسة التي تعتمد على الحس والتجربة، وتنكر المصادر (اللامادية) للمعرفة.

وقد أدت هذه الفلسفة بأصحاب إحدى الفرق، وهم الذين أطلق عليهم اسم (الزنادقة) إلى نتيجة هي أسوأ ما تكون عليه صورة الكفر وأوضح، حيث أعلنوا تبعاً لمنهج الحس هذا أنه (**ليس لأحد أن يثبت لنفسه رباً، لأن الإثبات لا يكون إلا بعد إدراك الحواس، وما يدرك ـ أي بالحواس ـ فليس إلهاً، وما لا يدرك لا يثبت**)[1].

(١) تلبيس إبليس، ابن الجوزي، المكتب الإسلامي، ص٣٢ وما بعدها.

فهل تصر ـ والخطاب للدكتور شحرور ـ على دعوتك هذه وقد أعطت قبل أكثر من ثلاثة عشر قرناً هذه النتيجة. . ؟

إن تقبل مثل هذه النتيجة الآن، في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، أيسر وأهون بسبب من الغزو الفكري المادي، الإلحادي، المدعوم من قوى كبرى لها وزنها الرهيب في مجالات الإعلام والقوة معاً، بموازاة الضعف، والضحالة الفكرية، التي وصلت أو أوصلت إليها شعوب العالم الإسلامي التي يتعرض إسلامها كل يوم لحملات إعلامية تحريفية رهيبة.

هل انصرف تفكيرك لحظة إلى مثل هذه النتيجة التي قد توصل إليها دعوتك. . ؟

إذا كان تفكيرك قد انصرف إلى ذلك، وقبلت المخاطرة وأطلقت الدعوة، فعليك عبء النتائج في الدنيا وفي الآخرة؛ وإذا لم يكن تفكيرك قد انصرف إلى ذلك وهذا ما أتمناه لك، فها أنا ذا قد وضعت أمامك ما وصلت إليه إحدى الفرق ـ على سبيل المثال ـ نتيجة اعتمادها المعرفة **التي تنطلق من المحسوسات عن طريق الحواس وعلى رأسها (السمع والبصر)** فاللهم هل بلغت. . . . اللهم فاشهد. . . !!

الأمر الثاني:

أن الإنصاف يقتضي أن نقرّ بأن الحواس ـ ومنها **(السمع والبصر)** ـ وسائل ذات أهمية كبرى للحصول على المعرفة، إلا أن الفرق بيننا وبينك، أنك تعتمد عليها (حصراً دون سواها) بينما الله عز وجل فيما أوحاه لنبيه محمد ﷺ لم يحصر المعرفة فيها، ودليل ذلك الآية ٣٦ الإسراء: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ ولو أراد الحصر لكان استعمل (إنما) لأن من خصائص (ما الزائدة بعد إن) الحصر، والكف عما لم يأت في الجملة التي تليها، وهذا ليس من خصائص (إن) المجردة من (ما)، على ما أجمع عليه النحاة واللغويون، ولك أن تسأل في ذلك أستاذك جعفر.

ونحن مع ما أوحى به الله عز وجل من عدم حصر وسائل المعرفة بالحواس، وعلى رأسها السمع والبصر ولسنا معك في اعتمادك على ما يخالف ذلك.

إن بين الإنسان والوجود الكوني علاقة لا يفسرها أبداً مفهوم المعرفة القائمة على الإحساس بالحواس وعلى رأسها السمع والبصر فقط، إذ لا بد من تفسير الإحساس الذي تنقله حاستا السمع والبصر وتقييمه، كي يصبح هذا الإحساس مفهوماً وذا معنى معين، وإلا كان الإحساس بالسمع أو البصر أو اللمس أو الذوق أو. . . إلخ، مجرد حس بشيء غير مفهوم، وبالتالي لا يفيد في بناء المعرفة شيئاً ولا يستفيد منها شيء.

إن بين الوجود الطبيعي والإنسان علاقة تختلف عن علاقة مادة بمادة، فنحن نرى اتصال حجر بحجر أو بمعدن أو ما شابه ذلك، فهل يتولد عن هذا إحساس ينشئ للحجر أو للمعدن معرفة ما. . ؟

لكن الإنسان، حالة خاصة مختلفة جداً. . جداً. .

عندما يلمس إنسان ويتحسس موجوداً ما، فإن أثر هذا الإحساس يمر عبر عملية مراجعة وتقييم **داخل الذات الإنسانية لا خارجها**، تعطي عملية الإحساس هذه معنىً معيناً، يستوعبه لفظ معين: صلابة. . ليونة. . برودة. . حرارة. . إلخ.

وهذه معان ومفاهيم موجودة ومخزونة داخل الذات الإنسانية، قبل عملية (التحسس) هذه، وتكونت لها لدى كل شعب وأمة ألفاظ تستوعبها وتدل عليها، هي غير الألفاظ التي تكوّنت لدى شعب وأمة أخرى لنفس هذه المعاني والمفاهيم.

ولو كان الأمر من خارج الذات الإنسانية حصراً، لربما وضعت لها الألفاظ نفسها، إذ الإحساس واحد لدى كل الأفراد من أية أمة كانوا نتيجة لمس نفس الشيء.

وكل ما فعلته العملية التحسسية، أنها استثارت هذا المخزون من داخل الذات الإنسانية، لتعطي العملية قيمة ومعنى، لأن بين داخل الذات الإنسانية وخارجها، علاقة خاصة هي التي تبني المعرفة وتضيف إليها وتعدل فيها.

فلا يمكن للذات الإنسانية دون **الإحساس المادي بما هو موجود خارجها**؛ أن تبني سوى معرفة عقلية، نظرية، قد تثبتها التجربة أو تنفيها، ولا يمكن بالتالي لأي **إحساس بالوجود المادي دون المرور داخل الذات الإنسانية**،

والحصول على تقييم منها وتفسير أن يبني أية معرفة من أي نوع كان.

إن هذه العلاقة بين الإنسان والوجود لا تفسرها سوى معرفة قائمة على إدراك حسي يكمله إدراك عقلي ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة: ٣٠ ـ ٣٣].

هذه الآيات تشير إلى أن الإنسان موهوب بالملكة التي تجعل له القدرة على وضع أو تقبل أسماء للأشياء، وفهمها قبل مشاهدتها ومعرفتها، أي أن يكون التصورات لها.

وتكوين هذه التصورات معناه إدراكها وفهمها، فالمعرفة الإنسانية إذن معرفة قائمة على الإدراكية. وبفضل هذه المعرفة الإدراكية **يدرك الإنسان ما هو قابل للملاحظة من الحقيقة.**

إن أول ما تستهدفه الملاحظة التأملية للطبيعة التي حث الله عليها فيما أوحى به إلى محمد ﷺ **هو أن تبعث في النفس الإنسانية الشعور بمن تعد هذه الطبيعة آية علية (أي الله)**[(١)].

أما دعوتك لرفض الاعتراف **بالمعرفة الإشراقية الإلهامية، الخاصة بأهل العرفان** وحدهم ومن يسمون **بأهل الكشف أو أهل الله**، فإن هذا النوع من الرفض لهذا النوع من المعرفة يحتاج إلى التأمل والنظر في أمور عدة:

الأمر الأول ماذا ترفض؟

المعرفة الإشراقية الإلهامية؟.. ما هي هذه المعرفة..؟

إن الوصف الوحيد الذي قدمته لنا هو أنها: **الخاصة بأهل العرفان ومن يسمون بأهل الكشف أو أهل الله..**

---

(١) محمد إقبال، نقلاً عن كتاب (قضية التأويل بين الغلاة والمعتدلين)، دار قتيبة، بيروت، ج٢ ص٣٤٩.

من هم هؤلاء؟

إن أولى المهمات للباحث عندما يقرر أمراً أن يحدده تحديداً يستوعب ما يعنيه هذا الأمر بشكل لا يدع أي التباس أو شك في فهمه، بحيث تنتفي الجهالة فيه.

والدعوة إلى رفض المعرفة **(الإشراقية الإلهامية)**... الخاصة **(بأهل العرفان)**... ومن يسمون **(بأهل الكشف وأهل الله)** ـ دون تعريفنا بماهية هذه المعرفة **(لإشراقية من جهة)** و**(الإلهامية من جهة أخرى)** ودون تعريفنا **(بأهل العرفان)** من هم ومن يكونون؛ وهل هم أنفسهم **(أهل الكشف)** وهل هم أنفسهم **(أهل الله)** أم أنهم أهالٍ ثلاث لمعارف ثلاثة ـ لا يمكن النظر إليها يا صاحبي، إلا على أنها رفض لأمر غامض، ومبهم، لا تحديد له، ولا بيان يوضحه ويدل عليه.

وهذا لا يليق بباحث (معاصر) يفترض فيه أنه يتوخى الدقة في الطرح والمناقشة، ويبتعد عن الألفاظ العائمة التي لا تحديد لمعناها، ولا معنى لألفاظها ما دامت دون تحديد.

الأمر الثاني: من تعني بأهل العرفان... وأهل الكشف.. وأهل الله؟

مرة ثانية نحن أمام جهالة وغموض، وأمام استعمال لمفاهيم دون تحديد دقيق لمضامينها، ودون الدلالة على أصحابها والإشارة إليهم سوى لفظ (أهل) وهذا لا يكفي ولا يعطي القارئ أي صورة تدله عليهم وتعرفه بهم، مما يجعل رفضك ينصرف إلى أمر يشوبه الجهل والغموض، ويجعل طرحك كله ـ وهو طرح يحدد المنهج ذاته ـ مشوباً بنفس الدرجة من هذا الجهل وهذا الغموض.

ولعل الأمر ـ أمر الطروحات التي لا تحديد دقيق لمعانيها ـ غير قاصر عليك، وإنما هو سمة تسم اتجاه التحديث والمعاصرة وتطبعه بطابعها. وقد كان الدكتور جورج طعمة من أوائل الذين تنبهوا إلى هذه السمة وهذا الطابع، حين عبر عن ذلك بقوله:

«لسنا نبالغ إذا قلنا: إن بين العيوب الأساسية التي تشكو منها ثقافتنا العربية المعاصرة، والتي تؤخذ على تفكيرنا العربي الحديث، هو استعمال المفاهيم دون

مضمونها الدقيق بحيث تجعلها فارغة جوفاء»[1].

إن طرحاً من هذا النوع الغامض الفارغ من أي مضمون يمكّن الناقد ـ حيث لا يفترض بكل قارئ أن يقوم بعملية تقصٍّ، وبحث، لفهم ما أبهم عليه وكشف ما أخفي عنه، وإنما هذه مهمة الناقد الدارس ـ من أين يرد عليك ويناقشك بأسلوبين:

الأسلوب الأول:

أن يأخذ كلماتك وتعابيرك كما هي، ليردها إليك من خلال منهجك الذي وضعته لنفسك، ومصادر اللغة التي اعتمدتها كمعجم مقاييس اللغة لابن فارس مثلاً، فيسهب في ذلك، ويدحض ظاهر أقوالك وتعابيرك، سواء أصاب هذا الدحض ما تقصد فعلاً من هذه التعابير ـ وقد أبيت أن تكشف عن هذا القصد ـ أم لم يصب.

والأسلوب الثاني:

أن يستقصي الناقد قصدك مما يرجع إليه من مصادر المعرفة، وفلسفة الإشراق، والإلهام، والعرفان، والكشف، والألوهية، وقد يصيب قصدك أو لا يصيب.

وللقارئ الكريم أن يعذرني ـ أو لا يعذرني ـ إن ناقشت الأمر بالأسلوبين معاً، لأقدم للدكتور شحرور مثالاً على ما يؤدي إليه الطرح الناقص المبهم الذي قدمه لنا تحت مقولة الرفض، من توسع وإسهاب، ربما كان القارئ بغنى عنهما، وربما سبب ذلك له ضيقاً، أو ربما سبب له متعة......!!

وعذري أنني أمام طرح خطير جداً لمفاهيم هي في أسمى درجات القداسة والخطورة وأعلاها.

ولا بد لي ـ لغموض الطرح ـ أن أكون أكثر بياناً وتوضيحاً.

فأنا لو اتبعت الأسلوب الأول لقلت لك: ماذا تعني بالمعرفة (الإشراقية الإلهامية)؟ هل هي معرفة واحدة أم اثنتان؟

---

(١) جورج طعمة، تكوين العقل الحديث.

إن كانت معرفة واحدة، **فهل لاحظت التناقض بين الإشراق والإلهام؟**

تناقض من حيث الدلالة اللغوية. . . وتناقض من حيث الدلالة المنطقية:

١ ـ من حيث اللغة:

فإن فعل **أَشرقَ**	يعني	**أضاء**[١]
وفعل **أَلْهَمَ**	يعني	**ألقى في الروع**[٢]
واسم **الرَّوْع**	يعني	**الخَلَد**[٣]

هكذا في معجمي (مقاييس اللغة) و(مجمل اللغة) لابن فارس بن زكريا (تلميذ ثعلب) الذي وجدت بعد استعراضك لمعاجم اللغة العربية أن معجمه (مقاييس اللغة) هو أنسبها لأنه **ينفي وجود الترادف**.

ومن هذا الذي نقلناه عن المعجم الذي رأيته أنتَ أنسب المعاجم، يتبين لنا ما يلي:

١ ـ أن الإشراق ـ وهو فعل لازم ـ يكون من داخل النفس الإنسانية، لا من خارجها، فإشراق الشمس مثلاً صفة ذاتية لها لا تأتيها من خارجها.

٢ ـ أن الإلهام ـ وهو فعل متعدٍ ـ يكون من خارج النفس الإنسانية، لا من داخلها، فالشاعر مثلاً يلهمه الحدث.

إنه تناقض لغوي، حيث أن داخل النفس الإنسانية مغاير لخارجها.

٢ ـ من حيث المنطق:

نحن أمام قضيتين متناقضتين، إحداهما صادقة والأخرى كاذبة بالضرورة حسب قواعد المنطق الصوري.

فإذا كانت إحدى القضيتين ـ وهي هنا قضية الإشراق ـ مرفوضةً في منهجك، الذي يدعو إلى تحديد مصدر المعرفة بالعالم المادي خارج الذات

---

(١) ابن فارس، مجمل اللغة، ج٢ ص٥٢٧، تحقيق زهير سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت؛ ومقاييس اللغة، ج٣ ص٢٦٤، تحقيق عبد السلام هارون.

(٢) ابن فارس، مجمل اللغة، ج٣ ص٧٩٧؛ ومقاييس اللغة، ج٥ ص٢١٧.

(٣) ابن فارس، مجمل اللغة، ج٣ ص٢٩٩؛ ومقاييس اللغة، ج٢ ص٤٦٠.

الإنسانية حصراً، فإن هذه القاعدة ـ من خلال منهجك ـ بالذات، تلزمك بقبول القضية الثانية وهي (الإلهام)، لثبوت صدقها ـ منطقياً ـ كواحدة من قضيتين متناقضتين رفَضْتَ إحداهما (الإشراق) فتَبَنَّيت صدق الأخرى (الإلهام) بالضرورة وهذا ينطبق أيضاً فيما لو كانتا معرفتين لا معرفة واحدة.

إن وجود معرفة من هذا النوع، لا يعالج بموقف الرفض دون بيان دواعي هذا الرفض، ولا يمكن تقديم البيان والتوضيح، دون تقديم مطرح البيان والتوضيح كمثال ندل عليه ونشير إليه، فننفي خطأه ونثبت صوابه.

ولقلت لك أيضاً:

كيف ترفض أهل العرفان (المعرفة) وأنت تنعى ـ في الصفحة ٣٠ من كتابك ـ على الفكر الإسلامي التقليدي أن معضلاته الأساسية لم تحل، وتضرب مثالاً على ذلك (مشكلة المعرفة).

كيف ترفض كياناً من المعرفة وأهلها، دون طرح هذه المعرفة للمناقشة وبيان النقص فيها؟

إن هذا الأمر مرفوض بأي مقياس علمي أردت.

وكيف ترفض أهل الكشف؟... وأنت تدعو إلى المعرفة الحقيقية (غير الوهمية) التي تصدر عن العالم المادي خارج الذات الإنسانية في الصفحة ٤٢ من كتابك.

وهل رفضك لأهل الكشف يعني أمراً آخر سوى قبولك بأهل الستر؟ ومتى كانت المعرفة الإنسانية ذات أثر ما لم يكشف عنها؟ وما الفائدة منها إذن؟ وكيف يتعرف الناس على (معرفة محجوبة عنهم) ومحجورة:

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦].

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّـٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَـٰبِ ۙ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّـٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [البقرة: ١٥٩].

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۙ أُو۟لَـٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾﴾ [البقرة: ١٧٤].

﴿. . يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٧].

ولقلت لك:

كيف ترفض أهل الله؟. . . ألأنك ترفض أن يكون لله أهلٌ؟ تصديقاً بما أوحى الله إلى محمد ﷺ: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [البقرة: ١١٦].

﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنعام: ١٠١] ملاحظاً هنا أنه ليس له ولد ولا زوجة.

﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴿١١١﴾﴾ [الإسراء: ١١١] ملاحظاً هنا أنه ليس له ولد ولا شريك ولا ولي.

﴿وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾ وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾﴾ [مريم: ٩٠ ـ ٩٢] ملاحظاً هنا هول الادعاء بأن له ولداً، حيث تنشق الأرض وتخر الجبال من هذا الزور والبهتان. . !!

إن كان رفضك لهذا، فنحن معك، فمفهوم (أهل الله) بدعة ـ بهذا المعنى ـ تخالف كل ما سلف من آيات بينات على أنه لا ولد له ولا صاحبة ولا شريك ولا ولي من الذل سبحانه.

ولكن. . . الخطر الكبير يمكن فيما لو كنت تعني بأهل الله (**المقربين**) و(**الأبرار**) الذين ذكرهم الله فيما أوحى به إلى محمد ﷺ وهم:

﴿. . الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [آل عمران: ٤٥].

﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿١٠﴾ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴿١٢﴾ ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ ﴿١٤﴾﴾ [الواقعة: ١٠ ـ ١٤].

﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ ﴿١٨﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ ﴿١٩﴾ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ ﴿٢٠﴾ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ ﴿٢١﴾﴾ [المطففين: ١٨ ـ ٢١].

﴿يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ﴿٢٥﴾ خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ﴿٢٦﴾ وَمِزَاجُهُ مِن تَسْنِيمٍ ﴿٢٧﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [المطففين: ٢٥ ـ ٢٨].

ولا أظنك تعنيهم وإلا كان رفضك لهم رفضاً لمن قربهم الله منه،

ومنحهم الوجاهة، والسبق، والمكانة العالية، والرحيق المختوم، داعياً إياهم للتنافس في طاعته ومرضاته.

إذن، هذا كله يمكن أن يقال لك بأحد الأسلوبين.

ولك أن ترد علي ـ ولا تجانب الصدق في ردك ـ بأنني أعطيت هذه التعابير معانٍ لم تقصدها ولا خطرت لك على بال، وأظنك كذلك.

ولا أخفيك أنني تعمدت هذا، لأبيّن لك، أن طرحاً بعيداً عن الدقة وعن تحديد المضمون الذي تريد نقله للآخرين تحديداً ينفي الجهالة، خاصة وإنه طرح لأسس يبنى عليها منهج هو من الخطورة بحيث يتصدى لنقد ودراسة مفاهيم: الله... القرآن... الكتاب... الفرقان... الرسل... إلى آخر ذلك من المقدسات التي يؤدي الخطأ فيها إما إلى ﴿..وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: ٢١] أو إلى ﴿جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: ١٦]، فهما فريقان لا ثالث لهما ﴿فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ﴾ [الشورى: ٢٧].

إن طرحاً مثل هذا الطرح ـ يندرج تحت وصف الدكتور جورج طعمة **بأنه استعمال للمفاهيم دون مضمونها الدقيق بحيث يجعلها فارغة جوفاء** ـ يمكِّن من يشاء من الرد بالأسلوب الذي أسلفت لك.

وما فعلت ذلك إلا لأقدمه مثالاً لك وللقارئ على (عبثية البحث والمناقشة) متى كانت المفاهيم المعروضة غير محددة وغير دقيقة، ولا تدل على ما تريد بشكل تنتفي معه الجهالة بما وبمن تدل عليه.

أما لو أنني اتبعت الأسلوب الثاني في النقاش ـ وهو ما كان يجب أن يتبع منذ البداية، لو كان طرحك محدداً ودقيقاً ـ وذلك باستقصاء قصدك بالرجوع إلى مصادر تلك المعرفة وفلسفة الإشراق والعرفان والكشف، لقلت لك:

نحن معك في رفض هذا النوع من المعرفة، الذي غرق فيه بعض الفلاسفة الماديين ـ حين ألبسوا معتقداتهم المادية في الكون والوجود ثوباً صوفياً أحياناً و(كلامياً)[1] أحياناً أخرى، حتى يمرروها على العامة دون احتجاج أو ضجيج ـ أمثال:

(١) نسبة إلى أهل الكلام.

١ ـ أتباع محيي الدين بن عربي، وأقول أتباعه ولا أقول هو الآن، لأن تقييم الرجل وتقييم آرائه موضع خلاف، حيث يكفره بعضهم، ويبرئه آخرون من تهمة الكفر والإلحاد بدعوى أن بعض ما ينقل عنه ويسند إليه إنما هو من صنع غيره، ومدسوس عليه. ولذا قلت ـ أتباعه ـ تحاشياً عن إعطاء حكم عليه ليس هنا موضعه ومجاله.

فأتباع الرجل يزعمون: أن قوم نوح حين عبدوا الأصنام ما عبدوا إلا الله، **وأن خطاياهم خطت بهم فغرقوا في بحار علم الله**[١].

كما يزعمون: أنه ثبت عندهم **(في الكشف)** ما يخالف صريح المعقول.

وقد قيل لبعضهم: إذا كان الوجود واحداً، فلِمَ كانت الزوجة حلالاً والأم حراماً.

فقال: الكل عندنا واحد، ولكن هؤلاء **(المحجوبين)** قالوا: حرام، فقلنا: حرام عليكم[٢].

٢ ـ التلمساني، وهو عفيف الدين بن عبد الله بن علي الكوفي، الذي يزعم: «أن العبد إنما يشهد السوى ما دام **(محجوباً)** فإذا **(انكشف حجابه)** رأى أنه ما ثم غير»[٣].

٣ ـ السهروردي، شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن الحسن بن أميرك السهروردي الذي يقرر أنه «لما تبين أن الإبصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء، بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصَر، فنور الأنوار ظاهر لذاته لا يحجبه شيء عن شيء»[٤].

---

(١) عن كتاب (رجال الفكر والدعوة في الإسلام)، أبو الحسن الندوي، دار القلم، الكويت، ج٢ ص٧٠.

(٢) عن كتاب (رجال الفكر والدعوة في الإسلام)، أبو الحسن الندوي، دار القلم، الكويت، ج٢ ص٧١.

(٣) عن كتاب (رجال الفكر والدعوة في الإسلام)، أبو الحسن الندوي، دار القلم، الكويت، ج٢ ص٧٣.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق د.محمد شاكر سالم، ج١٠ ص٨٤ و٨٥.

وأمثال هؤلاء كثيرون تسللوا إلى الصوفية فأفسدوها، وأفسدوا عوام المتصوفة، وما كان همهم من هذا إلا ستر أهدافهم الحقيقية، وهي تمرير التفسير المادي للكون إلى عقائد المؤمنين وهو تفسير يربط الوجود المادي بموجده الذي لا تدركه الأبصار على وجه الاتحاد بين الوجود والموجد بحيث ينتفي أحدهم لحساب الآخر. وبدهي أن الذي ينتفي بالنتيجة هو ما لا يمكن إدراكه بالحواس وعلى رأسها (السمع والبصر)، وقد استعملوا لهذا التفسير تعابير تتوافق مع علوم زمانهم، ولغته.

ليس هدفنا هنا التعرض لمعرفة وفلسفة الإشراق والإلهام وتتبع أصحابها، فموضوع كتابنا أمر آخر، إلا أننا قدمنا الأسطر القليلة السابقة لنقول للدكتور الشحرور:

إذا كنت تقصد هؤلاء ـ وما أظنك تقصد غيرهم ـ فنحن معك. فمعرفتهم لا تعبر أبداً عن المعرفة الإسلامية الصحيحة، لذلك يكون رفض هذه المعرفة هو الأمر السليم، وعلى من يريد التوسع بهذا الموضوع والاطلاع على هذا النوع من المعرفة، فإنه يمكنه ذلك بالرجوع إلى أقوال من ذكرت وأفكارهم في مظانها، ويمكنه الاطلاع على ردود معاصريهم عليها، وخاصة ردود شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية وخاصة في كتابه (درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)، وهو كتاب موسع فيه الرد الكافي والمناقشة الوافية لهذا الموضوع.

إلا أن لي ـ مع تأييدي لرفض الدكتور شحرور لهذا النوع من المعرفة ـ وقفة أمام ظاهرتين، لا بد من طرحهما:

الظاهرة الأولى:

أنه في الوقت الذي يرفض فيه الدكتور شحرور ـ بدعوى (المعاصرة) وتحت غطائها ـ هذا النوع من المعرفة، فإن ثمة (مفكراً معاصراً) أيضاً ظهر في القاهرة مرتدياً أيضاً ثوباً إسلامياً هو الدكتور نصر حامد أبو زيد يخالفه في ذلك، حيث يرى ـ (وتحت غطاء المعاصرة) أيضاً ـ في الآيات التي تتحدث عن الجن مصدراً من مصادر المعرفة السابقة لنزول الوحي بالقرآن، كما يرى أن هذه المعرفة هي التي مهدت لاستيعاب العقل العربي لظاهرة الوحي، ويرى أن في هذه الآيات:

﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى ٱللَّهِ شَطَطًا ﴿٤﴾ وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ﴿٥﴾ وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ﴿٦﴾ وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا۟ كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ ٱللَّهُ أَحَدًا ﴿٧﴾ وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ﴿٨﴾ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا ﴿٩﴾﴾ [الجن: ٤ ـ ٩].

تداخلاً دلالياً في استخدام الضمائر، يعني أن صوت الجن ليس صوتاً مستقلاً في النص، فإن صوت المتكلم الأصلي في النص، يقطع هذا الصوت بين الحين والآخر بحيث يكون حضور الجن حضوراً مشروطاً.

كما يرى أن بدء السورة في الآية الأولى ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾ . . . بفعل الأمر (قل) ـ والمخاطب بهذا الفعل محمد ﷺ ـ يجعل صوت الجن في مستوى تال لصوت المتكلم الأول (الله) من جهة، وصوت المخاطب (محمد) من جهة ثانية، وأخيراً يأتي في المرتبة الثالثة، صوت الجن.

وفي الآيات التالية يبرز صوت الجن بروزاً واضحاً، ولكن هذا صوت إسلامي، ثم يخفت بفسح المجال لصوت المتكلم الأول ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَٰسِطُونَ ۖ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ تَحَرَّوْا۟ رَشَدًا ﴿١٤﴾ وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُوا۟ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴿١٥﴾﴾ [الجن: ١٤، ١٥]، وهنا ينتهي صوت الجن تماماً ليبرز الصوت الأول حتى نهاية السورة(١).

وهكذا يتابع د.نصر حامد أبو زيد عرض سورة الجن، وعلاقتهم بالإنس، بشكل يوحي بأن الجن جزء أساسي وهام في الكيان المعرفي الإسلامي، جعل بالإمكان على هذا الأساس تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة.

لذلك فإن رفض المعرفة الإشراقية الإلهامية من قِبَل الدكتور شحرور بسبب من ضرورة بناء (معرفة معاصرة) يعني من وجهة نظر (المعرفة المعاصرة) للدكتور نصر حامد أبو زيد، رفضاً للتكوين الفكري الذي أمكن بواسطته تفسير

---

(١) مفهوم النص، د.نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي في بيروت، ص٣٤ وما بعدها.

النص الموحى إلى محمد ﷺ، ورفضاً لمضمون الآيات التي سلفت من سورة الجن.

فأي (المعاصرتين) هي الصحيحة..؟

وأيهما هي التي يشوبها التحريف والبطلان...؟

معاصرة الشحرور في دمشق.... أم معاصرة نصر حامد أبو زيد في القاهرة...؟

لا أريد التوسع في هذا الموضوع، ولربما عدت إليه عند التصدي لمناقشة موضوع المعاصرة نفسه في فصل لاحق بإذن الله.

الظاهرة الثانية:

هي أن الدكتور شحرور إذ يرفض المعرفة (الإشراقية الإلهامية الخاصة بأهل العرفان والكشف) ـ وهو على حق في ذلك إذا كان يقصد الفلسفة والفلاسفة الذين أسلفنا نماذج من أفكارهم كابن عربي وأمثاله ـ فإنه فيما توصل إليه من نتائج عن حقيقة (**الله**) وحقيقة (**الوجود**) لم يكن أكثر من صورة طبق الأصل عما كان فلاسفة المعرفة الإشراقية الإلهامية هذه قد توصلوا إليه هم أنفسهم من خلال هذه المعرفة (الإشراقية الإلهامية) التي رفضها، على ما سنبينه في محله من هذا الكتاب بإذن الله.

والفرق بينه وبينهم، أنهم انطلقوا من المادة فألبسوها لباساً من التصوف، حيث كان التصوف في عصرهم أقرب شيء يمكن الولوج منه إلى عقول العامة من الناس، وانتهوا تحت مظلة التصوف التي انتحلوها إلى دعاوى الحلول ووحدة الوجود، حيث (**الله هو عين الأشياء**).

وينسب إلى ابن عربي أنه يعلن ذلك صراحة حين يقول: «**فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها**». كما ينسب إليه بيت الشعر التالي:

«**فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت أذني خلاف كلامه**»[1]

بينما انطلق الشحرور من منهج وضعه بنفسه لنفسه، وهو الذي نحن

---

(١) محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي في بيروت، ص٢٥.

بصدد مناقشته فيه على هذه الصفحات، ومن فلسفة الجدلية المادية، محاولاً إعطاءها اسماً إسلامياً بداعي (المعاصرة) وذلك في الصفحات ٢٢٣ وما بعدها من كتابه الذي نناقشه فيه، لينتهي بنا إلى عقيدة تقرر أن (الله هو عين الموجودات) على ما سنبينه في مكانه من المناقشة.

وإذا كان ابن عربي أكثر صراحة وجرأة، حيث وضع عقيدته هذه بعبارة واحدة، فإن الشحرور أوصلنا إلى عقيدته هذه على مراحل ثلاث، بحيث لا تصدمك فيها مفاجأة...!!

وإذن لنا أن نسأل الدكتور الشحرور... لم استعجلت الرفض (وهو رفض في محله) وأنت مع أهل المعرفة الإشراقية الإلهامية ـ من حيث النتيجة ـ على عقيدة واحدة؟

القاعدة الثالثة:

١ ـ الكون:

أ ـ مادي.

ب ـ والعقل الإنساني قادر على إدراكه ومعرفته.

ج ـ ولا توجد حدود يتوقف العقل عندها.

٢ ـ وتتصف المعرفة الإنسانية:

أ ـ بالتواصل.

ب ـ وترتبط بدرجة التطور التي بلغتها العلوم في عصر من العصور.

٣ ـ وكل ما في الكون مادي، وما ندعوه الآن (فراغاً كونياً) هو فراغ مادي، أي أن الفراغ شكل من أشكال المادة.

٤ ـ ولا يعترف العلم بوجود عالم غير مادي يعجز العقل عن إدراكه.

المناقشة:

١ ـ أي كون تعني؟

أي كون؟.. وهل المكوِّن من مشتملات الكون الذي تعني أم ليس من مشتملاته؟

ربما قلت لنا: إن الكون هو العالم المادي خارج الذات الإنسانية، المحسوس بالحواس وعلى رأسها (السمع والبصر)، وذلك انسجاماً مع القاعدة الأولى من منهجك الذي نناقشه.

وبغض النظر عما آلت إليه تلك القاعدة بعد نقاشنا لها في الصفحة (٨٠) من هذا الكتاب، فإن لنا أن نسأل:

هل الذات الإنسانية نفسها من مشتملات الكون أم ليست من مشتملاته؟

أيضاً نحن هنا أمام مشكلة عدم التحديد وعدم الدقة في طرح الموضوع، رغم أن ما يطرح هو لتأسيس منهج خطير لنقد ودراسة موضوع هو في أسمى درجات القداسة والخطورة وأعلاها كما أسلفنا من قبل.

الكون مادي...!!

ما حدود هذا الكون؟.. ما هي مشتملاته؟.. ما أوصافه؟.. ما موقع (المُكوِّن) فيه؟.. هل هو منه... أم خارج عنه؟.. ما موقع شاهد الكون (الذات الإنسانية)؟.. هل هي منه أم خارجة عنه؟

كل هذه أسئلة تحتاج إلى جواب، بسبب من **عدم التحديد وعدم الدقة في** تحديد مفهوم **(الكون)**.

أ ـ وبخصوص المُكوِّن بالذات:

إذا قلنا: إن (المُكوِّن) من مشتملات الكون، فإن هذا يعني أن (المُكوِّن مادة) حسب هذه القاعدة التي تضعها، وبالتالي فإن في هذا نفياً لوجود أي (مكوِّن) خارج الحياة المادية ويعني إنكارَ أي مؤثر آخر في (عملية التكوين) من خارج المادة نفسها، وإنكارَ أي إسناد لـ(التكوين) إلى أي (مكوِّن) لامادي بالضرورة كـ(الله) مثلاً.

وهذا هو عين ما تتبناه الفلسفة الماركسية، حيث يعلن لينين بكل وضوح وصراحة: (إن الكون ليس مخلوقاً، لا لله ولا للبشر)[1]. فهل كان في تفكيرك لدى وضع هذه القاعدة التي نناقشها أنها تؤدي إلى هذه النتيجة..؟

---

(١) لينين: (أصول الفلسفة الماركسية اللينينة، المادية الديالكتية)، دار التقدم بموسكو، ص٤٢.

الأمر لا يتعدى إحدى حالتين:

فإن كان ذلك في تفكيرك وقبلته... فأنت وشأنك، لا سلطان لنا عليك إلا أن نتمنى لك غير ذلك..

وإن لم يكن ذلك في تفكيرك.. فإني أضعك أمام الأمر وجهاً لوجه.. وما عليك إلا أن تعيد النظر في هذه القاعدة التي نناقشك فيها..

اللهم هل بلغت.. .. اللهم فاشهد..!!!

أما إذا قلت لنا: إن **المُكوِّن ليس من مشتملاته**، كان لنا أن نسألك سؤالين:

السؤال الأول: هل (المُكوِّن) مادة أيضاً ولكنه (منفصل عن الكون) وليس من مشتملاته، .... أم أنه (لا مادي)؟

السؤال الثاني: إذا كان (لا مادياً) فهل له تأثير في الكون أم أن الكون يتحرك بمعزل عنه، وضمن معطيات المادة نفسها؟

الجواب على السؤال الأول: له احتمالان:

الاحتمال الأول: أن (المُكوِّن) مادي أيضاً ولكنه (منفصل عن الكون) وليس من مشتملاته، وهذا يعني أن المادة قسمين، قسم هو ما نراه بحاسة (البصر) وهو (الكون) وقسم لا نراه لا بحاسة (البصر) ولا بغيرها وهو (المكوِّن).

وفي هذه الحالة يكون وصف (المكوِّن) بأنه مادة دون إمكانية التأكد من ذلك بـ(الحواس)، إنما هو وصف مفترض يحتاج إلى دليل وبرهان مادي، ولا يمكن الأخذ به والركون إليه بدون ذلك.

الاحتمال الثاني: أن (المُكوِّن غير معروف الماهية) وفي هذه الحالة ـ وإن كنت قد وقعت على الصواب ـ فإنك تكون قد نسفت القاعدة التي قررتها بقولك: «الكون مادي»، أو على الأقل تكون قد وضعت حدوداً (للكون) قاصرة على المادة التي نراها بأبصارنا، دون نفي لوجود (المكوِّن) الذي لا برهان لديك على (ماديته) ولا دليل.

الجواب على السؤال الثاني: له احتمالان أيضاً:

الاحتمال الأول: ليس (للمكوِّن) تأثير في الكون، وأن الكون يتحرك ضمن معطيات المادة نفسها وهذا يعني أن وجوده وعدمه سيان، ومن العبث بالتالي البحث في ماهيته.

وفي هذا نفي لوجود (المُكوِّن) أصلاً بطريقة خفية، ويكون البحث فيه إنما هو نوع من التلاعب بالمفاهيم، ويكون قبول مفهوم (المكوِّن) نوعاً من المجاملة الكلامية دون أن تكون له أية دلالة أو مدلول. وفي هذا عودة للفهم الماركسي، من وراء ستار من هذا التلاعب لا أكثر ولا أقل.

الاحتمال الثاني: إن لهذا (المُكوِّن اللامادي) تأثيراً في (الكون المادي)، وهنا أيضاً تكون قد نسفت أساس القاعدة التي وضعتَها، بقولك: «الكون مادي»، لأنه ما دام (الكون المادي) لا يتحرك إلا بتأثير (المكوِّن اللامادي) فإن بناء (نظام المعرفة) على أساس مادي بحت، ووضع منهج له كالذي تفعله، قبل البت بموضوع (المُكوِّن) ومعرفته من جميع النواحي التي تتعلق به، يكون أمراً سابقاً لأوانه، وغير مجدٍ لأنه قد يؤدي إلى نتائج لا تتفق مع ما تؤدي إليه معرفة (المُكوِّن) من نتائج.

وإذا قيل أن (المكوِّن مادي) وهو جزء من الكون نفسه، وغير منفصل عنه، وهو جزء من عملية التكوين المستمرة للمادة في حركتها وتطورها، وهذا جواب صريح لا تلاعب لفظي فيه، كما في الاحتمال الأول من الجواب الثاني السالف، فإن في هذا اتباعاً للفلسفة المادية الماركسية بدون أي لف أو دوران.

وهنا ـ وإذا كان الدكتور الشحرور ما يزال مصراً بعد هذه المناقشة (على مادية الكون) ـ فإنني أنصحه بإعلان (الماركسية) على أنها هي المنهج لهذا الكتاب الذي نناقشه، دون محاولة لإلباس هذا المنهج لباساً لا يغطيه ولا يقيه حراً ولا قراً، وكفى الله المؤمنين القتال.

ب ـ وبخصوص إدراك الكون:

إذا كان العقل الإنساني قادراً على إدراكه ومعرفته، أي معرفة (الكون المادي) أفلا ترى معي أنك وضعتنا أمام (موجودين) لا موجود واحد؟

الموجود الأول هو: (الكون المادي).

الموجود الثاني هو: (العقل الإنساني) الذي يقوم بعملية إدراك (الكون المادي).

فهل (مفهوم العقل الإنساني) هو غير (مفهوم الكون المادي)..؟

هنا أيضاً يبرز الغموض وعدم التحديد في طرح قواعد منهجك الذي نعالجه ونناقشه، فما يفهم من تعبيرك هو أن هذا المفهوم أي (مفهوم الكون المادي) هو غير ذاك أي (مفهوم العقل الإنساني).

إذن: أنت تقرر ـ في تعبيرك نفسه ـ أن هنالك ما هو (غير مرتبط عضوياً بالكون المادي) وليس من مشتملاته. وإن ما يربطه بالكون هو مجرد (إدراكه) له دون أي أمر آخر.

وهذا (غير المرتبط عضوياً بالكون المادي) سيكون ـ بالمفهوم المخالف ـ (مرتبطاً بالكون اللامادي)، لأنه ليس هنالك حالة ثالثة بين (المادي) و(اللامادي) ولا يمكن تصور وجود مثل هذه الحالة لا عقلاً ولا تحسساً.

وما أراك ـ إذن ـ إلا وقد سبقتك تعابيرك للدلالة على ما (**تعتقد من داخل ذاتك الإنسانية**)، وإلى نفي ما قررته في القاعدة الأولى من منهجك هذا، من أن (مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم المادي خارج الذات الإنسانية)، إذ **العقل** (المرتبط بالكون اللامادي) حسب دلالة تعبيرك نفسه، أصبح هو مصدر المعرفة لأنه هو القادر على (**إدراكه ومعرفته**) أي (إدراك الكون المادي ومعرفته).

وبدهي أنه لا يمكن تكوين معرفة دون إدراك، والقادر على الإدراك ـ حسب ما تقرر أنت بنفسك ـ هو العقل، وبالتالي فإن العقل (المرتبط بالكون اللامادي) هو مصدر المعرفة، وليس (العالم المادي خارج الذات الإنسانية).

ألا ترى ـ ويرى القارئ معي ـ أنك نسفت بنفسك أول قاعدة من قواعد المنهج الذي وضعته؟

ج ـ وبخصوص العقل:

ما هي (الجدوى المعرفية) **من أن يكون للعقل حدود يتوقف عندها أو لا يكون؟**

وهل يعني هذا الذي تقرره من أنه (**لا توجد حدود يتوقف العقل عندها**)

سوى أن هذه المعرفة التي يفرزها العقل باعتباره ـ حسب ما قررت أنت ـ القادر على إدراكها، لا تقِر على قرار، وأنها في حالة من التغير والتبدل مستمرة باستمرار قيام (العلمية العقلية) بمهامها؟

وهل لهذا من معنى سوى أن (أية معرفة) لا يمكن قبولها على أنها تمثل الحقيقة ما دامت هذه المعرفة التي (تفرزها العملية العقلية) في (لحظة معينة) لدى (عاقل معين) مهيأة للتبدل والتغير بشكل جزئي أو بشكل كامل لدى (العاقل نفسه) في (لحظة أخرى) أو في (نفس اللحظة) لدى (عاقل آخر)؟

وهل لهذا من معنى سوى نتيجة واحدة هي أنه: **لا يمكن الركون إلى إفرازات العملية العقلية على أنها هي الحقائق، وأنه لا بد للحقيقة من مصدر آخر على العقل ـ لأنه يعقل ـ أن يعقلها من مصدرها، ويتبناها، وأن يبني محاكماته واستنتاجاته على أساس من حقائق هذا المصدر دون سواه؟**

ألا ترى معي أن ما قررته في منهجك قد أدى إلى ما لا تريد؟

فهل ما تزال مصراً عليه؟

٢ ـ أما عن وصف المعرفة الإنسانية بأنها:

أ ـ متواصلة.

ب ـ وترتبط بدرجة التطور التي بلغتها العلوم في عصر معين.

فهذا تأييد وتأكيد لما سبق أن ذكرناه في الفقرة (١ ـ ج) السابقة، حيث اتضح أن للحقيقة مصدراً آخر غير (العالم المادي خارج الذات الإنسانية)، فلا داعي للتكرار.

٣ ـ ونأتي الآن لدعواك التي تقول:

«الكون مادي، وما ندعوه الآن (فراغاً كونياً) هو فراغ مادي، أي أن الفراغ شكل من أشكال المادة». لنقول:

أ ـ أما عن (الكون المادي): فقد أشبعنا هذه الدعوى مناقشة في الصفحات السابقة لدى البحث في الفقرة (١ ـ أ) بما فيه الكفاية.

ب ـ أما دعوى (الفراغ الكوني)، وأنه (فراغ مادي) فنحن هنا أمام وضع عجيب..!!

كيف تحس هذا (الفراغ) ـ أنت الذي تقيم منهجك كله على **أن المعرفة العقلية تنطلق من المحسوسات عن طريق الحواس، وعلى رأسها السمع والبصر** ـ وما هو الإحساس الذي يولده لديك هذا الفراغ، وأي عضو ينقل هذا الإحساس إليك..؟!!

هل هو البصر؟ من بدهيات الأمور أن البصر ينقل صورة (**شيء مرئي**)، والمرئي تتم رؤيته ـ كما يقرر علماء الفيزياء ـ من انعكاس الأشعة التي تسقط على سطحه إلى العين، فأين تسقط الأشعة التي تجعلنا (نبصر) الفراغ؟ وبم تصطدم فتنعكس إلى عين الناظر؟

إذا اصطدمت بشيء فهو ليس فراغاً بالتأكيد، وعلى هذا، **فحاسة البصر لا تنقل لي ما يعرفني (معرفة عقلية) بالفراغ.**

هل هو السمع؟ من بدهيات الأمور أن السمع ينقل الإحساس (بنطق إنسان يتكلم) أو (صوت حيوان يطلق عقيرته) أو (احتكاك جماد بجماد)، فهل الفراغ واحد من هذه الثلاث...؟

إذا كان كذلك فهو ليس فراغاً بالتأكيد، **وعلى هذا فحاسة السمع لا تنقل لي ما يعرفني (معرفة عقلية) بالفراغ.**

هل هو اللمس؟.. هل هو الشم؟.. هل هو الذوق؟..

إن أياً من الحواس الخمس هذه، لا يمكن أن تنقل لي من الفراغ أي إحساس، فالفراغ لا يُرى، ولا يُسمع، ولا يُلمس، ولا يُشم، ولا يُذاق، وأنت حصرت وسيلة المعرفة بالإحساس عن طريق الحواس وعلى رأسها السمع والبصر[1]... هذا منهجك... وهذه قاعدة من قواعده.. أنت وضعتها لا غيرك...!!!!

إذن: كيف أحس هذه (المادة التي يتكون منها الفراغ)؟ حسب منهجك نفسه... وقواعدك ذاتها...؟

ها أنت أمام (مادة) لا يمكن التعرف إليها **(معرفة عقلية تنطلق من المحسوسات عن طريق الحواس وعلى رأسها السمع والبصر).**

---

(١) الكتاب والقرآن، د.شحرر، ص٤٣.

وأنت هنا أمام موقفين:

فإما أن تصر على أن (الفراغ الكوني فراغ مادي) فتحطم ـ بيديك ـ دعواك بأن المعرفة العقلية تنطلق من المحسوسات، لأن أية حاسة لا يمكنها نقل صورة عنه، لعجزها كلها عن تحسسه، حيث هو (لا شيء)، والحواس الخمس للإنسان إنما تتحسس الأشياء.

وإما أن ترجع عن دعواك هذه بخصوص منطلق المعرفة العقلية، وتقبل بأن للمعرفة العقلية منطلقات أخرى غير المحسوسات، هي التي تعرفنا بـ(الفراغ) الغائب عن الحواس مقابل(الوجود) الحاضر والخاضع لاختباراتها، وبالتالي تنهار دعوى (مادية الفراغ) لأَنه لو كان مادة (كالوجود) لأمكن التعرف إليه بالحواس.

إن الفراغ يعني العدم، فهل تقر بالعدم؟ وهل تدّعي أن العدم مادة كالوجود؟

وهل يمكن التعرف إلى العدم بالحواس؟

أسئلة عليك أن تجيب عليها، وفي إجابتك ـ أياً تكن الإجابة ـ هدم لدعوى مادية الفراغ.

٤ ـ وبخصوص عدم عجز العقل عن إدراك غير المادي:

فهنا وقع الفرس بالفارس... ! حين يقول: **ولا يعترف العلم بوجود (عالم غير مادي يعجز العقل عن إدراكه)**.

بهذه العبارة ختمتَ القاعدة الثالثة من منهجك، فنسفتَ بها كل ما أسلفتَ في هذه القاعدة وفي ما سبقها.

هذه العبارة تعني أحد معنيين لا ثالث لهما:

المعنى الأول: العلم لا يعترف (بوجود عالم غير مادي) يعجز العقل عن إدراكه، وواضح أن سبب عدم الاعتراف بوجود عالم غير مادي، هو عجز العقل عن إدراكه.

وبدهي أن عجز العقل عن إدراك أمر ما، لا يعني أبداً وبالضرورة (عدم وجود هذا الأمر) خاصة وأنك ـ أنت لا غيرك ـ قد قررت في هذه القاعدة التي

نحن بصددها، **أن المعرفة الإنسانية تتصف بالتواصل وترتبط بدرجة التطور التي بلغتها العلوم في عصر من العصور** فما يعجز العقل عن إدراكه في (عصر من العصور) سيدركه في عصر آخر؛ ولا يمكن أن يكون (قصور العقل في عصر ما) دليلاً على نفي أمر لم يدركه هذا العقل القاصر، ما دام عقل آخر ـ أقل قصوراً ـ في نفس العصر، أو في عصر آخر، سيدرك ـ بسبب التطور في العلوم ـ ما لم يدركه هذا العقل.

وما دام الأمر كذلك فلا سند لاتهام العلم بأنه (لا يعترف بوجود عالم غير مادي)، فالعلم من هذا الاتهام بريء.

المعنى الثاني: العلم لا يعترف بوجود عالم غير مادي (يعجز العقل عن إدراكه)، حيث ينصب عدم اعتراف العلم على (عجز العقل عن الإدراك) لا على (وجود العالم غير المادي) نفسه، فلو كان عدم الاعتراف ينصبّ على (وجود عالم غير مادي) لما كان هناك مبرر لوصف العقل بأنه يعجز عن إدراك ذلك أو لا يعجز، لأن عدم الوجود يغني عن طلب الإدراك، فالموجود هو الذي يطلب إدراكه، مادياً كان أم غير مادي.

وإذن فإن عدم اعتراف العلم ينصبّ على (عجز العقل عن الإدراك) وبالتالي فإن صياغة هذا الجزء من القاعدة الثالثة يمكن أن تكون أكثر وضوحاً وأكثر دقة في التعبير لو أتت على الشكل التالي: **(العلم يعترف بوجود عالم غير مادي (لا يعجز) العقل عن إدراكه)**.

أو لنقل العلم لا يعترف (بعجز العقل) عن إدراك عالم غير مادي.

هذه عبارتك، وهذان مدلولان محتملان لها لا ثالث لهما، فإن كنت تريد معنى آخر، فإنك تكون قد أسأت التعبير عما تريد، الأمر الذي يدفع ـ لوحده ـ إلى الالتفات عن المنهج برمته، ما دام الشك قائماً حول ما إذا كانت الألفاظ والصيغ التي تم التعبير بها عن هذا المنهج تعطي الدلالة الصحيحة على ما يطلب منها أو لا تعطي ذلك.

القاعدة الرابعة:

١ ـ بدأت المعرفة الإنسانية بالتفكير المشخص المحدد بحاستي السمع والبصر.

٢ ـ وارتقت ـ أي المعرفة الإنسانية ـ ببلوغها التفكير المجرد العام.

لذا كان عالم الشهادة يعني:

أ ـ في البداية، العالم المادي الذي تعرف عليه الإنسان بحواسه.

ب ـ ثم توسع ليشمل ما أدركه بعقله لا بحواسه.

وعليه فإن:

أ ـ عالم الشهادة وعالم الغيب ماديان.

ب ـ وتاريخ تقدم المعارف الإنسانية والعلوم هو:

ـ توسع مستمر لما يدخل في عالم الشهادة.

ـ وتقلص مستمر لما يدخل في عالم الغيب.

٣ ـ وبهذا المعنى، يظهر أن (عالم الغيب) هو:

أ ـ عالم مادي.

ب ـ لكن غاب عن إدراكنا حتى الآن لأن درجة تطور العلوم لم تبلغ مرحلة تُمكِّن من معرفته.

المناقشة:

١ ـ لن نقف عند بداية المعرفة الإنسانية وكيف كانت، بالتفكير المشخص المحدد بحاستي السمع والبصر أم بغير ذلك؛ فالأمر كله ما زال حتى هذه اللحظة موضع أخذ ورد بين المذاهب الفلسفية المختلفة، التي ما زالت تبحث عن جواب السؤال التالي:

هل كان التفكير والعقل أولاً، أم الإحساس؟

وحتى هذه اللحظة، لم يقدم أي من أصحاب المذاهب الفلسفية دليلاً يقيناً على ما ذهب إليه، ولا أرى أن حجة البعض منهم أرجح من حجة البعض الآخر.

وحتى موضوع التفكير (**موصوفاً بالمشخص والمحدد**) أمر لا يحتاج منا إلى أية وقفة، لأنه حتى إذا كان هذا المذهب غير صحيح، فليس لدينا البرهان على صحة ما يخالفه، كأن نقول مثلاً (إن المعرفة الإنسانية بدأت بالتفكير المجرد وغير المحدد).. تماماً مثل عدم وجود برهان لدى أصحاب القول المطروح.

إن أقصى ما نعلمه، هو أن (آدم) عليه السلام ـ بالمعنى الذي نؤمن به، وليس بالمعنى الذي يؤمن به الدكتور الشحرور، والذي سنناقشه في مكانه في البحث ـ اكتسب معرفة (الأسماء كلها) ربما قبل أن يرى مسمياتها بحاسة البصر، إذ نعلم أن الله عز وجل ﴿. . وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا. .﴾ [البقرة: ٣١]، ثم ﴿قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ. .﴾ [البقرة: ٣٣]، ثم ﴿. . فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَـٰتٍ فَتَابَ . . عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧].

ولكننا إن جاز لنا القول (ربما قبل أن يرى مسمياتها) بالنسبة لحاسة البصر، فإننا لا نجيز لأنفسنا القول (ربما قبل أن يسمعها) بالنسبة إلى حاسة السمع، لأنه وإن كانت الآيتان ٣١، ٣٧ البقرة: ﴿. . وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا. .﴾ و﴿. . فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَـٰتٍ فَتَابَ . . عَلَيْهِ﴾ تفيدان التعليم والتلقي، ولا تفيدان الإسماع بالضرورة، فإن الآية ٣٣ من البقرة نفسها تفيد أن الله عز وجل ﴿قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾ والقول هنا ـ فيما نراه نحن، وبغض النظر عما يراه الشحرور، مما سنناقشه في مكانه من البحث ـ يفيد بداهة أن آدم كان قد تعرف إلى ما طلب منه ـ وهو إنباؤهم بأسمائهم ـ سمعاً بحاسة السمع.

وإذا كان هذا هو الأمر بالنسبة لآدم عليه السلام نفسه، فإنه ليس لدينا ما يرجح أحد المذهبين بالنسبة لبني آدم ـ وأكرر بمفهومنا لا بمفهوم الدكتور شحرور عن آدم ـ وهل سمعوا وأبصروا أولاً، فارتسمت صورة لما سمعوا ولما أبصروا بأذهانهم، دعتهم إلى (التفكير) بما ارتسم وتشخص لديهم، فكانت بداية المعرفة الإنسانية، أم لا.

إلا أن الذي نستطيع الجزم به بداهة هو أنه حتى في حالة صحة مذهب بداية المعرفة بالتفكير المشخص، فإنه لا يمكن تحديد هذا التشخيص بحاستي السمع والبصر، فقد كانت للإنسان منذ البداية كامل حواسه لا حاستا السمع والبصر فقط، والمعرفة تتحصل باللمس والذوق والشم مثلما تتحدد بالسمع والبصر.

٢ ـ ولن نقف عند ارتقاء المعرفة الإنسانية ببلوغها التفكير المجرد العام، لنثبت أو ننفي ذلك، فإنه أمر طَبَعِيٌ أن يكون بلوغ المعرفة الإنسانية حالة التفكير المجرد العام، ارتقاءً.

وقد كنا نتمنى على الكاتب لو أنه شرح لنا وأوضح ماذا يعني بتعبير (التفكير المجرد العام)، حتى نتعرف إلى مفهومه لهذا التعبير، الذي قد يأتلف مع مفهومنا له، أو قد يختلف.

المهم ليس هذا..

ليس بداية المعرفة الإنسانية، كيف وبأية وسيلة..

وليس ارتقاءها، إلى أي مستوى كان هذا الارتقاء..

ولكن المهم هو النتائج التي بناها الكاتب على ذلك، هذه النتائج التي لم نجد لها رابطاً يربطها بما تقدم، حيث يفاجئنا الكاتب ـ بعد وضع مقدمتين ـ هما:

أ ـ بدأت المعرفة الإنسانية بالتفكير المشخص المحدد بحاستي السمع والبصر.

ب ـ ارتقت ـ أي المعرفة الإنسانية ـ ببلوغها التفكير المجرد العام.

وبعد شرح هاتين المقدمتين شرحاً سليماً، لا يخرج عن مدلولهما الذي فهمناه قبل الشرح، بإقحام مفهوم غريب عن المقدمتين وعن شرحهما، ولا تشيران إليه لا من قريب ولا من بعيد، ألا وهو مفهوم (الشهادة) حيث يقول في بداية شرحه: «**لذا كان عالم الشهادة يعني..**».

من أين أتيت بهذا المفهوم، أعني مفهوم (**الشهادة**)؟

المقدمتان تتحدثان عن المعرفة الإنسانية فقط، لا عن العالم موضوع هذه المعرفة.

وتتحدثان عن زمن بداية هذه المعرفة.. حين كانت بالتفكير المشخص المحدد بحاستي السمع والبصر.

وعن زمن ارتقائها.. حين بلغت التفكير المجرد العام دون إشارة إلى أية حاسة من الحواس.

فمن أين، ولماذا، وكيف، صرفتَ هاتين المقدمتين إلى عالم الشهادة؟

ماذا حصل؟ لماذا هذا التحديد؟.

إن هاتين المقدمتين تعنيان المعرفة الإنسانية بمفهومها العام الذي يشمل

عالم الغيب والشهادة معاً وليس فيهما ما يدل على انصرافهما إلى عالم واحد دون الآخر، والتعبير تعبيرك وليس تعبيرنا نحن، فلماذا ومن أين أتى مفهوم (الشهادة) دون مفهوم (الغيب)؟

ترى لو أن باحثاً آخر غيرك وضع هاتين المقدمتين ثم قال: لذا، كان عالم (الغيب) يعني..

بمقابل قولك: لذا كان عالم (الشهادة) يعني...

فهل كنت تقبل منه ذلك؟.. أبداً، لن تقبل، وتكون ـ بعدم القبول ـ على حق، لأن المقدمتين لا تتحدثان عن (غيب)، وكذلك فهما لا تتحدثان عن (شهادة).

إنهما تتحدثان عن المعرفة، ولا تتحدثان عن العالم أو الكون الذي يمكنه أن يكون أحد مواضيع المعرفة ولكنه ليس المعرفة ذاتها، وبالتالي فإن إقحام (عالم الشهادة) وإدخاله عليهما يفسدهما، ويجعل الترابط بين مدلولهما ومدلول شرحهما مفقوداً، وكأننا نشرح مقدمات أخرى غير هاتين المقدمتين

إن هذا الإقحام لمفهوم (الشهادة) دون أن يكون في المقدمتين ما يتسع لهذا المفهوم، ليس له إلا أحد احتمالين:

الاحتمال الأول:

أنك لا تملك القدرة على التعبير عما تريد، والدلالة عليه بالألفاظ المناسبة له، والتي تصلح للدلالة.

الاحتمال الثاني:

أنك تملك القدرة على ذلك ـ خاصة وأنك استطعت الترجيح بين المدارس اللغوية فترجح لديك مذهب أبو علي الفارسي وتلميذيه عبد القاهر الجرجاني، وابن جني، وهم أساطين مدرسة المعاني والدلالة اللفظية، الأمر الذي سنناقشك به في حينه من البحث ـ ومع هذا أقحمت هذا المفهوم (الشهادة) عمداً رغم أن المقدمتين لا تسعانه، في محاولة (تمريرٍ لهذا المفهوم) ترفضها موضوعية البحث العلمي ودقته.

لو أخذنا بالاحتمال الأول، فإن في ذلك ما ينفي عنك المقدرة على الكشف عن (النص الإلهي) ودلالته، فليس لك ـ إذن ـ أن تتصدى لما تصديت

له من تأويل، وتفسير، وتمييز، وترجيح، وإثبات، ونفي، واستنباط مناهج للبحث، ونظريات للمعرفة انطلاقاً من هذا النص البالغ ذروة البلاغة في التعبير دلالة ولفظاً.

ولو أخذنا بالاحتمال الثاني، فإن ذلك غير مألوف لدى العلماء الذين يهتمون بالموضوعية في البحث والطرح والمناقشة.

فاختر أي الاحتمالين تشاء. . . !!

لقد كان ما سلف كافياً لأن نعتبر أن القاعدة الرابعة من منهجك قد انهارت وتداعت، لأن صياغتها قد تمت بشكل لا يدل على المعنى المراد، أو لأنها تطرح مقولات لا ترابط بينها، ومقحمة بها إقحاماً.

ولكننا إشباعاً للبحث، سندع المقدمتين وشرحهما للسببين السالفين، وسنتابع مناقشة ما تضمنته النتائج، معتبرين أن هذه النتائج قاعدة بحد ذاتها.

هذه النتائج كما جاءت في كتابك هي:

النتيجة الأولى: عالم الشهادة والغيب. . . ماديان.

النتيجة الثانية: تاريخ تقدم المعارف الإنسانية هو: **توسع مستمر لما يدخل في عالم الشهادة. وتقلص** مستمر لما يدخل في عالم الغيب.

أما عن **النتيجة الأولى** فنقول:

لو أنك قدمت لنا تعريفاً وتحديداً لمفهومي (الشهادة) و(الغيب) لكنّا ناقشناك على أساس تعريفك لهما، وفهمك لما تعنيانه، ولكُنّا تعرّفنا على فهمك لهما، ولكنك على عادتك تطرح أمامنا المفاهيم دون تحديد لمضمونها لتذكرنا دائماً بمقولة الدكتور جورج طعمة التي أسلفنا ذكرها والتي نكررها هنا ثانية:

«لسنا نبالغ إذا قلنا: إن بين العيوب الأساسية التي تشكو منها ثقافتنا العربية المعاصرة والتي تؤخذ على تفكيرنا العربي الحديث هو استعمال المفاهيم دون مضمونها الدقيق بحيث يجعلها فارغة جوفاء».

ومع هذا فإننا نرى في وصفك **(لعالم الغيب)** بأنه **(عالم مادي)** عودة إلى مقولتك عن (الفراغ الكوني) وأنه (فراغ مادي) والتي ناقشناها فيما سبق، لدى مناقشة القاعدة الثالثة من منهجك.

كيف يكون الغيب. . . مادة؟

والأمر الذي طرأ على ذهني الآن وأنا أكتب هذه الصفحة هو:

قبل أن أسألك ماذا تعني بالغيب، ربما من الأفضل أن أسألك ماذا تعني بالمادة؟

قبل صفحات	**الفراغ مادة**
والآن	**الغيب مادة**

يبدو لي أن ثمة ما هو غير مشترك بين فهمك للمادة وفهم الماديين أنفسهم ـ وعلى رأسهم أصحاب مدرسة المادية الدياليكتيكية ـ لها[1].

أو أن فهمك للمادة هو فهمهم، ولكنك أو لكنهم أو لكنكم معاً وهو الأرجح، تهدفون ـ وقد عانت المادية كثيراً من النقد الذي يوجه إليها وما يزال، بسبب إنكارها للغيب، الأمر الذي يقود إلى إنكار الله باعتباره مفهوماً غيبياً ـ إلى محاولة التخلص مما تعانيه المادية من نقد بليغ ومرير، لا عن طريق الإقرار بالغيب، وبالتالي التسليم بمفهوم (الألوهية) والإيمان (بالله) كموجود غيبي ﴿لَّا تُدْرِكُهُ . . ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ولا يُسمع إلا وحياً، أو من وراء حجاب ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ . . حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١]، ولكن عن طريق (**تمديد الغيب نفسه**) بحيث يكون كل ما في الوجود (ما غاب) و(ما شوهد) مادة يمكن تحسسها بالحواس، وعلى رأسها السمع والبصر.

ولكن هذه المحاولة ـ منك كانت أو منهم ـ مصيرها الفشل المحتم، شأنها شأن المحاولة التي عمل لها محيي الدين بن عربي في القرن السابع الهجري، حين وضع فلسفته في نظريتي وحدة الوجود والحلول، حيث يتجلى (الله) بأشكال لا حصر لها ـ هي أسماؤه حسب مفهوم ابن عربي لأسماء الله ـ في الموجودات؛ بحيث يتحد الحق (الله) والخلق (الموجودات).

---

(١) للاطلاع على مفاهيم المادية الديالكتية يراجع (الماركسية اللينية)، و(المادية والمذهب التجريبي)، وكلها للينين.

وإن كان ابن عربي قد خلط بين (تمديد الغيب) و(تغييب المادة) في (وجود واحد)، فإنك أو إنهم ـ أعني أصحاب المادية الديالكتيكية ـ حسمتم أمركم على وجه واحد، هو (إلغاء الغيب) عن طريق جعله (مادة)، أي ـ حسب مفهومكم للمادة ـ يحس بالحواس، وعلى رأسها السمع والبصر.

أنا (كموجود) و(كإنسان يحس ويعقل)، لا أدري كيف أتحسس الغيب، بأية حاسة من الحواس الخمس، وليس بالسمع والبصر فقط. وإنما أحس الغيب، وأؤمن به بوسائل أخرى من (داخل ذاتي الإنسانية) لا (من خارجها).

فهل أنت تحسه بأحد حواسك الخمس، أو بها كلها مجتمعة ومن خارج ذاتك لا من داخلها؟!!

إذا كان الأمر بالنسبة لك كذلك، فأنا أتقدم إليك بكامل الرجاء أن تدلني كيف، وأكون شاكراً لك، معترفاً بالفضل ـ ما حييت ـ لو جعلتني ألمس (الغيب) بيدي أو أراه ببصري أو أسمعه بأذني أو أشمه بأنفي أو أتذوقه بلساني.

وما لم يكن ذلك ممكناً، فإن إصرارك على (مادية الغيب) يعني تخليك عن القاعدة الثانية في منهجك التي تقول:

إن المعرفة:

أ ـ تأتي من خارج الذات الإنسانية.

ب ـ وأنها تنطلق من المحسوسات عن طريق الحواس وعلى رأسها السمع والبصر.

والآن، بعد أن استحال تحسس الغيب بأي من الحواس الخمس، مجتمعة أو متفرقة.

فهل أنت مصر على (تمديد الغيب) ومن ثم التخلي عن القاعدة الثانية في منهجك؟

أم أنت مصر على هذه القاعدة من منهجك لتتخلى ـ على أساسها وإعمالاً لها ـ عن اعتبار (الغيب مادة)؟

إن الجمع بين الاثنين (**اعتماد القاعدة**) و(**عدم إمكان تطبيقها بأن تجعلنا**

نحس الغيب بحواسنا باعتباره مادة)، يجعل الأمر نوعاً من العبث، ونوعاً من خلط المفاهيم المتضاربة في أذهان الناس، لا يليق بكاتب يتصدى لبحث مواضيع هي في أسمى درجات القداسة والخطورة وأعلاها.

وبمناسبة التعرض آنفاً لذكر محيي الدين بن عربي، لا بد لي من وقفة أقول فيها:

إننا سنذكر الرجل في صفحات قادمة، ربما عدة مرات، وإنصافاً للرجل الذي ولد عام ٥٦٠ للهجرة بمرسيه، وتوفي عام ٦٣٨ بدمشق: نقول:

إن شخصيته وآراءه الشاذة، موضع نزاع وخلاف منذ زمن قديم، وقد حارت الأذهان في تأويلها، ويرجح بعض أهل العلم أن كثيراً من ذلك مدسوس عليه. وقد حمل لواء المعارضة له، وتصدى لنقده اثنان من أعلام هذه الأمة، أحدهما شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، من رجال القرن الثامن، والثاني الإمام أحمد بن عبد الأحد السرهندي، من رجال القرن الحادي عشر، كل بأسلوبه الخاص وفي ضوء تجاربه الشخصية[١].

وأنا إذ أستشهد هنا ـ وسأستشهد فيما بعد ـ بابن عربي، فإنني لا أفعل ذلك من قبيل تقييم الرجل والحكم عليه، وإنما من باب إلقاء الأضواء على مواضيع المناقشة، والمقارنة بينها لا أكثر ولا أقل.

وأرجو ـ إن طال بي العمر ـ أن أتمكن من تقديم دراسة مستقلة عن الرجل، أظهر فيها ما أهتدي إليه، إن له أو عليه.

لقد كان ما سبق كله عن النتيجة الأولى، التي يقول الكاتب فيها، إن عالم الشهادة والغيب ماديان.

أما عن **النتيجة الثانية**، التي تقول إن تاريخ تقديم المعارف الإنسانية والعلوم هو:

ـ **توسع مستمر**.... لما يدخل في عالم الشهادة.

ـ **وتقلص مستمر**.... لما يدخل في عالم الغيب.

---

(١) رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أبو الحسن الندوي، دار القلم بالكويت، ج٢ ص٦٩.

فلنا كل الحق أن نسأل... لماذا؟

إذا كنت في النتيجة الأولى تقرر أن (عالم الشهادة والغيب ماديان)، فهل تريد أن تقول:

إن تقدم المعارف الإنسانية والعلوم:

توسع مستمر لما يدخل في عالم المادة

وتقلص مستمر لما يدخل في عالم المادة؟

للتوضيح ألخّص لك أقوالك:

أنت تقول:

عالم الشهادة مادة

عالم الغيب مادة

ثم:

عالم الشهادة يتوسع

عالم الغيب يتقلص

فإذا استبدلنا بـ (الشهادة) و(الغيب) ماهيتهما الواحدة وهي المادة، فهل ينتج عن هذا الكلام سوى:

عالم المادة يتوسع...؟

عالم المادة يتقلص...؟

أجبني بربك...!!

ونحن ليس لنا أن نخالفك في أن المادة تتوسع وتتقلص، فهذه خصائص المادة الفيزيائية، يعلمها تلميذ عادي في مدرسة إعدادية، ولا يختلف فيها اثنان.

أكثر من ذلك، نحن لا نخالفك في أن عالم المادة ـ على اتساعه في الكون ـ يتسع ويتقلص، ولو كنت مكانك، لوجدت أن تعبير يتمدد ويتقلص، أنسب وأكثر ملاءمة للموضوع، وهو تعبير الفيزيائيين، ولا أدري من أين دخلت عليك كلمة (يتوسع)...؟ من العربية أم من غيرها؟ ولا أدري كيف استعملتها تاركاً اصطلاح الفيزيائيين (يتمدد).

ربما قلت لنا أنك تقصد من تعبير (عالم الشهادة والغيب ماديان) أمراً

آخر غير ما أوصلتنا إليه العبارة، وفي هذه الحالة نرد عليك بأن القول قولك، والتعبير تعبيرك، فإن لم يؤد الغرض بالدلالة على المعنى الذي تريد، فهذا قصور منك لا منا، وكل ما فعلناه نحن أننا وضعنا تعبيرك أمامنا، وقمنا بتحليله على أساس من المنطق، واضح لا لبس فيه، فأدى بنا إلى هذه النتيجة:

عالم المادة يتوسع
عالم المادة يتقلص

ولربما كنت تقصد بتعبيرك ـ الذي لم تحسن صياغته ليؤدي المعنى الذي تريد ـ هو أن عدد الذين يؤمنون بأنه **(لا كون سوى الكون المشاهد، الذي نحسه بحواسنا)**، يتوسع، وأن عدد الذين يؤمنون (بوجود كون غيبي لا نحسه بحواسنا)، يتقلص.

ونحن ليس لنا أن ندخل معك في عملية حسابية، وحتى لو فعلنا فإنها لا تفيد البحث ولا تغنيه بشيء، لأن الحقيقة العلمية لا تكون حقيقة علمية بطريقة الاستفتاء والتصويت، إنما تكون حقيقة علمية بوجود البرهان على صحتها، وبروز الدليل عليها، ومقولتك في (مادية الغيب والشهادة) ينقصها البرهان ويعوزها الدليل.

ولك بعد كل هذا ـ كما هو الحال في كل مرة ـ أن تصر على مقولتك (عالم الشهادة والغيب ماديان) أو أن ترجع عنها ترفعاً منك عن أن تصل بمسعاك (لتمديد الغيب) إلى مثل هذه النتيجة:

عالم المادة يتوسع
عالم المادة يتقلص

التي لا أستسيغ أن أصفها بأنها مضحكة لا تليق ببحث علمي خطير.

وأعتقد أنه لم يعد هناك ما يدعو لمناقشة الجزء الأخير من هذه القاعدة والذي يقول فيه الكاتب، أنه بهذا المعنى يظهر أن (عالم الغيب) عالم مادي ولكنه غاب عن إدراكنا حتى الآن، لأن درجة تطور العلوم لم تبلغ مرحلة تمكن من معرفته فقد تبين بوضوح مدى افتقار مقولة (الغيب المادي) لأن تصلح للطرح في بحث علمي موضوعي سليم وجاد.

القاعدة الخامسة:

١ ـ لا يوجد تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم، وبين الفلسفة التي هي أم العلوم.

٢ ـ وتنحصر بفئة (الراسخين في العلم)، مهمة تأويل القرآن، طبقاً لما أدى إليه البرهان العلمي، وذلك وفق قانون التأويل في اللسان العربي، الذي شرحناه بشكل مستفيض في الباب الأول، وفي ضوء أحدث المنجزات العلمية.

المناقشة:

١ ـ أية فلسفة هذه التي لا تناقض بينها وبين ما جاء في القرآن الكريم؟

ثم أي قرآن كريم تعني؟

قرآن المسلمين، منذ بعث به محمد ﷺ إلى الآن، أم قسماً منه دون غيره ترى ـ من وجهة نظرك أنت ـ أنه يشكّل جزءاً يسيراً مما أوحى به إليه فقط؟... لأن ما أوحي به ـ من وجهة نظرك أنت ـ ليس قرآناً كله، بل هو في بعضه فرقان، وفي بعضه الآخر أم الكتاب، وفي بعضه الآخر، السبع المثاني... إلخ ما هنالك مما سترد مناقشته معك في صفحات قادمة؟

وما كان لك أن تستبق تقسيمك للنص المقدس الذي أوحي به إلى محمد ﷺ كتاباً فتذكر عبارة فيها لفظ (القرآن)، لأن من شأن هذا السبق أن يضع الإنسان أمام لفظ يفهمه كما اعتاد أن يفهمه كل المسلمين على مر الأزمان والأجيال في حين أنك تعني به أمراً آخر غير ذلك، كما سيرد في كتابك لدى تفسيرك... أو لنقل تأويلك... أو لنقل فهمك لألفاظ: الكتاب... القرآن... أم الكتاب... السبع المثاني... أحسن الحديث... إلخ.

وبرغم هذا، وعلى أي صورة وأي معنى كانت هذه الألفاظ ـ الأمر الذي سنناقشه في موضعه من البحث ـ فإن كل ذلك، لا يبرر أبداً أن يحكم بأنه لا تناقض بين القرآن والفلسفة... هكذا بشكل مطلق... دون تحديد لنوع هذه الفلسفة، اللهم إلا إذا كنت لا تعلم أن الفلسفة مذاهب شتى، ومدارس مختلفة، عبر الأزمان، وفي الزمن الواحد.

هل أتاك حديث فلسفة الإغريق وفلسفة اليونان؟!!

هل أتاك حديث فلسفة الهند وفلسفة فارس؟!!

هل سمعت بكونفوشيوس، وبوذا، وأرسطو، وأفلاطون، وسقراط في شرق العالم وفي غربه، في الزمن الغابر؟!!

هل أتاك حديث الفلسفة الإسلامية والفلاسفة المسلمين، وهل سمعت بأسماء مثل ابن سينا، والفارابي، وابن رشد، والغزالي... وغيرهم مثلاً؟!!

هل اطلعت على فلسفة بعض أهل التصوف ورموزها، كابن عربي، وابن سبعين، والتلمساني؟... **قطعاً سمعت لا أشك أبداً بذلك!!**

هل سمعت بفلسفة أهل الكلام كالمعتزلة والأشاعرة؟!!

ليس بين فلسفتين من هذه الفلسفات اتفاق، وكل واحدة على خلاف مع الأخرى، وتناقض كبير.

هذه أمثلة من زمن بعيد...!!

فهل سمعت في الزمن القريب بالفلسفة المثالية، وأحد رموزها (أرنست ماخ، النمساوي ١٨٣٨ ـ ١٩١٦م) أحد مؤسسي المذهب النقدي التجريبي؟!!

وهل سمعت بالفلسفة المادية الديالكتيكية ورموزها (ماركس، ١٨١٨ ـ ١٨٨٣، وأنجلز، ١٨٢٠ ـ ١٨٩٥م، ولينين، ١٨٧٠ ـ ١٩٢٤م)؟... **قطعاً سمعت لا أشك أبداً بذلك.**

هل سمعت بالخلاف بين هاتين الفلسفتين، وبالصراع بينهما، هذا الصراع الذي شغل مساحة واسعة مما ألف فيهما وكتب؟!!!

ثم هل سمعت بالفلسفة الكلاسيكية وأبرز رموزها (عمانويل كانت، الألماني ١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) الذي كانت فلسفته وسطاً بين هاتين الفلسفتين المثالية والمادية، فلم يرضَ بها لا هؤلاء ولا هؤلاء، حتى أن لينين قال فيه:

«السمة الأساسية التي تختص بها فلسفة كانت هي التوفيق بين المادية والمثالية، المساومة بين هذه وتلك، **الجمع بين نظام واحد في اتجاهات فلسفية مختلفة متضادة»**[1].

---

(١) لينين، المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص٤٨٣، دار التقدم بموسكو.

وقال فيه أيضاً:

«ينتقده الماخيون ـ أي المثاليون ـ لأنه مادي أكثر من اللازم وننتقده نحن ـ أي الماديون ـ لأنه مادي أقل من اللازم، الماخيون ينتقدونه من اليمين ونحن ننتقده من اليسار»[1].

أية فلسفة هذه التي قررت بتسرع، أنه لا تناقض بينها وبين القرآن؟

هل هي الفلسفة المثالية؟ إذن هنالك تناقض بين القرآن والفلسفة المادية!!

هل هي الفلسفة المادية؟ إذن هنالك تناقض بين القرآن والفلسفة المثالية!!

هل هي الفلسفة الكلاسيكية؟ إذن هنالك تناقض بين القرآن وكل من الفلسفتين المادية والمثالية معاً!

يمكنك فقط أن تقول:

إن هنالك قربى ـ من نوع خاص وفي بعض الوجوه ـ بين فلسفة قديمة، تعود إلى القرن السابع الهجري تعممت بعمامة صوفية هي فلسفة محيي الدين بن عربي في نظريتيه عن (الحلول) و(وحدة الوجود)، وفلسفة ماركس ولينين المادية، على ما سيأتي شرحه وبيانه في موضعه من البحث.

فهل تعني بالفلسفة التي لا تناقض بينها وبين القرآن فلسفة محيي الدين بن عربي؟!!

عنيت ذلك أم لم تَعْنِ، فليس لك أن تقرر أنه (لا يوجد تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين الفلسفة التي هي أم العلوم).

الذي نقوله نحن هو:

إن بعض ما توصلت إليه الفلسفات المختلفة **قد يأتلف** مع بعض ما أوحي به إلى محمد ﷺ، في حين أن البعض الآخر مما توصلت إليه هذه الفلسفات **قد يختلف**، ولكن أن نطلق القول بعدم وجود تناقض، فهذا تسرع يدل على عدم استيعاب الفلسفات المختلفة وفهمها من جهة، وعدم استيعاب ما أوحي به إلى محمد ﷺ وفهمه من جهة أخرى.

---

(١) لينين، المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص٢٢٨، دار التقدم بموسكو.

وإن أردنا أن نرى الموضوع من وجه آخر، فلن نرى إلا موقفاً مسبقاً وطرحاً متعمداً، للوصول إلى هدف بعينه ـ ستكشف عنه الصفحات القادمة من هذا الكتاب الذي نناقش فيه ونتصدى لما تطرحه في كتابك ـ حيث يتم (**تمرير تعبير الفلسفة بشكل مطلق**) دون نسبتها إلى مذهب معين، ثم بعد قليل في صفحات، تُطرح فلسفة معينة بالذات، دون تسميتها طبعاً، وبعد أن يكون قد ارتسم بأذهاننا عدم وجود تناقض بين القرآن والفلسفة. وهذا أمر لا يأتلف أبداً مع موضوعية البحث العلمي ونزاهة العلماء.

أما عن حصر مهمة تأويل القرآن بالراسخين في العلم، فهذا أمر صحيح، إذا أخذنا بأحد الرأيين في تفسير الآية السابعة من سورة آل عمران ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾ [آل عمران: ٧].

فأحد الرأيين يقول بأن (الراسخون) معطوفة على لفظ الجلالة (الله) فينصرف العلم بالتأويل إلى (الله والراسخون في العلم)، والرأي الآخر لا يرى عطف (الراسخون) على لفظ الجلالة (الله) بل يرى أن هنالك وقوفاً إلزامياً عند لفظ الجلالة، ومن ثم يبدأ كلام جديد بلفظ (والراسخون) على أنها مبتدأ، وجملة (يقولون) بعدها هي الخبر.

لا أريد التوسع هنا بهذا الموضوع، ومناقشة الرأيين وبيان الأرجح منهما، لأن في ذلك استباقاً للبحث قبل أوانه، حيث أن هذا الموضوع يشكل جزءاً هاماً من مناقشتنا للكاتب في فهمه للنص، وسيأتي في حينه وسنتصدى له بالتفصيل بإذن الله.

لكن الأمر الذي لا بد من مواجهة الكاتب به الآن هو، لماذا تقييد التأويل بقيدين:

القيد الأول: حصره بالراسخين في العلم.

القيد الثاني: حصره بأن يكون طبقاً لما أدى إليه البرهان العلمي.

فنحن ـ وبغض النظر عن رأينا في الموضوع، والذي لم نطرحه بعد،

وسنطرحه في موضعه المناسب من البحث ـ نرى أن هذين القيدين لا ضرورة **لاجتماعهما معاً.**

فقيد المطابقة لما أدى إليه البرهان العلمي، يكفي لوحده:

ولا يتطلب من الذي يقوم بالتأويل أن يكون راسخاً في العلم، إذ يكفيه أن يتأكد فقط من توفر البرهان العلمي على قضية ما، حتى يؤول النص المتعلق بها طبقاً لما توفر البرهان عليه.

وهذه عملية يستطيعها رجل عادي على شيء يسير من العلم، دون الحاجة لأن يكون من الراسخين فيه، **وهو موقف مادي يبعد التأويل الديني لصالح البرهان العلمي التجريبي ولا أظنك ترفضه وتأباه،** فلو رفض المؤوِّل التأويل وفق ما أدى إليه البرهان العلمي، فمن السهل عليك جداً أن تحكم عليه ـ لهذا السبب ـ بأنه ليس من الراسخين في العلم ما دام مقياس علم العلماء لديك هو قبولهم بما ثبت بالبرهان العلمي، وهو لديك البرهان المستند إلى (المعرفة العلمية العقلية الآتية من خارج الذات الإنسانية، والمنطلقة من المحسوسات عن طريق الحواس وعلى رأسها السمع والبصر) كما قررت في القاعدة الثانية من منهجك الذي نناقشه.

وقيد الرسوخ في العلم يكفي لوحده:

ولا يتطلب الأمر من الذي يقوم بالتأويل ـ ما دام من الراسخين في العلم ـ أن يسعى إلى طلب البرهان العلمي من أحد سواه، لأنه من المفترض فيه كراسخ في العلم أن يتوصل إلى البرهان بنفسه، وما لم يكن الأمر كذلك، فإنه يستوي إذ ذاك مع غير الراسخين في العلم، ويكون قيد (الرسوخ في العلم) نوعاً من التزيد في الشروط التي لا مبرر لها ولا حاجة إليها.

وفي وجود القيدين معاً، مخالفة صريحة لنص الآية [آل عمران: ٧] بزيادة قيد لم يرد فيها، لأن الآية ـ على الرأي الذي يعطف (الراسخون) على (الله) ـ لا تضع إلا قيداً واحداً هو الرسوخ في العلم، وأنت تضيف على الآية قيداً آخر، هو قيد المطابقة لما يؤدي إليه البرهان العلمي. رغم التسليم **بأن ما يصح علمياً الآن قد يظهر فساده علمياً بعد حين،** وهذه سنة التطور.

فهل ما زلت مصراً على رأيك، وعلى مخالفتك في إضافة قيد على الآية المذكورة لم يرد فيها؟

لو كنت مكانك لاستغفرت الله كثيراً على هذه المخالفة، وأنا في كل الأحوال أستغفر الله العظيم من كل ذنب عظيم.

وفي الحالتين، فإن وجود البرهان العلمي على قضية ما، ينفي الحاجة إلى التأويل أصلاً.

فإما أن تكون ألفاظ النص مما يتصل بالقضية التي قام البرهان العلمي على إثباتها أو نفيها، فنحن هنا أمام حالة تفسير لا تأويل. وإما أن تكون ألفاظ النص لا صلة لها بالقضية، فنحن هنا أمام نص وقضية مختلفين، فلا يجدي للربط بينهما أي تأويل.

ومهما يكن الأمر، فإننا سنعرض لموضوع هذه القاعدة الخامسة من المنهج بتفصيل أكثر عند مناقشة الكاتب في فهمه للآية (٧ آل عمران) فهي من أهم مواضيع الكتاب الذي نتصدى لمناقشته والرد عليه.

القاعدة السادسة:

١ ـ إن ظهور الكون المادي كان نتيجة انفجار هائل أدى إلى تغيُّر في طبيعة المادة.

٢ ـ ونرى أن انفجاراً هائلاً آخر مماثلاً للانفجار الأول في حجمه، سيؤدي حتماً إلى هلاك هذا الكون وتغيُّر طبيعة المادة، ليحل محله كون (عالم) مادي آخر.

ويعني ذلك:

أ ـ أن الكون لم ينشأ من عدم، بل من مادة ذات طبيعة أخرى.

ب ـ كما أن هذا الكون سيزول ليحل محله كون آخر من مادة ذات طبيعة مغايرة، وهذا ما ندعوه بالحياة الآخرة.

المناقشة:

١ ـ أن يكون ظهور الكون المادي ـ الذي لم تُعرِّف لنا حدوده ومشتملاته حتى الآن، وكعادتك في كل ما تطرح ـ قد تمّ نتيجة لانفجار هائل أم نتيجة لغير ذلك، فهذا أمر ليس بذي أهمية كبرى إن كنت تؤمن بأن هذا (الظهور) كان بأمر (إلهي) وليس بغير ذلك، حيث يصبح الانفجار أو غيره مظهراً لنفاذ الأمر الإلهي، وأثراً من آثاره.

والأمر يختلف تماماً إن كنت ترى - ولا أرغب لك بذلك - أن هذا الظهور - بانفجار حصل أم بغير ذلك - كان ذاتياً وبسبب من حركة المادة نفسها، ففي هذه الحالة تكون قد نحوتَ منحى بعيداً خطيراً وخطيراً جداً، في ثقتك بالمادة وإيمانك بها، واعتقادك بقدرة حركتها الذاتية - دون أي أمر آخر - على الفعل.

وعلى أية حال، فليس على هذا الادعاء - ادعاء الانفجار الهائل - دليل يقيني يثبته ويقيم البرهان عليه، فالأمر كله - أعني أمر كيفية ظهور الكون - مجرد افتراضات تشكل فرضية الانفجار واحدة منها.

كذلك ليس على نفي هذه الفرضية دليل أيضاً، وإن كان **البرهان والدليل يُطلبان على الإثبات لا على النفي.**

٢ - أنا - كمسلم - أنظر إلى كون قائم وموجود. وقصارى ما يعنيني منه، وأؤمن به إيمان يقين لا ظن، نابع من مصدر يقيني لا مجال للشك فيه، أنه كونٌ مخلوق بإرادة خالق قادر على خلقه، وعلى خلق غيره، وعلى خلق مثله، ولا يقدر على ذلك سواه.

وأن عملية الخلق - حسب ما تعنيه كلمة الخلق، وحسب ما فهم معناها المسلمون منذ بعث محمد ﷺ إلى الآن، وليس كما تفهمها أنت، وكما تطرحها في كتابك - استغرقت ستة أيام، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ..﴾ [الإسراء: ٩٩] ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ..﴾ [الأحقاف: ٣٣]، ﴿..أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ..﴾ [هود: ٧]، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ..﴾ [الحديد: ٤]، ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ..أَيَّامٍ﴾ [الفرقان: ٥٩]، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ..﴾ [ق: ٣٨].

والبحث في نشأة وظهور الكون - على أنه نتيجة لانفجار هائل أو غير ذلك - أمر يعني الفلسفة بشكل عام، (والفلسفة المادية) بشكل خاص، وهو من قضاياها، وليس من قضايا الفلسفة الإسلامية تحديداً، حتى ولو تكلم بذلك فيلسوف يدين بالإسلام هنا، وآخر هناك.

فكلام فيلسوف مسلم لا يلزم الإسلام بشيء، ما لم يكن مستنداً إلى مصادر الإسلام نفسها، أو إلى المصادر التي لا تعارض البدهيات الإسلامية الأساسية، **وهذه القضية ـ قضية الانفجار الكوني ـ ليست من هذا النوع أبداً**، وليس في ما أوحى به إلى محمد ﷺ ذكر لها ـ فيما أظن ـ لا تصريحاً ولا تلميحاً، رغم تعرضه إلى عملية التكوين في آيات كثيرة.

على أنه إن صح هذا الافتراض ـ افتراض الانفجار ـ فليس في صحته ما ينال من المعرفة الإسلامية بشيء. كما ليس في ذلك ما يقدم لها شيئاً كانت في فقر واحتياج إليه، لأنه إن لم تذكره هذه المعرفة فإنها لم تقم بنفيه، وقصارى الأمر في نظر العقيدة الإسلامية أن ظهور الكون ـ بانفجار كان أم بغيره ـ ما كان ليحصل إلا بأمر إلهي وإذن؛ وما الانفجار أو غيره سوى مظهر لنفاذ الأمر، وأثر من آثاره، لا أكثر ولا أقل.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو:

ما الذي انفجر..؟

إنك لم تشر إليه، ولم تدلَّ عليه، وهذا نقص في الطرح العلمي معيب.

وإن كان يقبل ـ بتجاوز كبير ـ الجهل بالمادة المسببة لزوال الشيء، وأن يَصعُب تحديدها بشكل يقيني، إلا أن مادة (الإظهار والتكوين) ليس لها أن تضيع.

فأنا يمكن أن أقبل القول بأن بناء ما قد زال **نتيجة لحصول حريق كبير** دون أن يتم الجزم بحقيقة المادة التي احترقت، أو أحرقت، ولكن لا يمكنني ـ ولا يمكن لأحدٍ من الناس أبداً ـ قبول القول بأن بناء شامخاً قد (ظهر نتيجة انفجار هائل) لأن من شأن الانفجار أن يحطم ما كان لا أن يظهر ما لم يكن، إلا إذا كان البناء مخفياً عن الأنظار قبل الانفجار، وأن الذي انفجر هو السواتر التي كانت تحجبه وتخفيه.

وهنا تكون الدلالة واضحة على أن السواتر هي التي انفجرت من حوله، فزالت وسلم البناء وظهر.

فما الذي انفجر؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال لا بد من تحديد **(الكون الذي ظهر)** تحديداً محيطاً به ونافياً عنه أي جهالة.

فما هو الكون الذي ظهر؟

هل هو عالمنا الأرضي مع العوالم الأخرى من كواكب ونجوم وسماوات عُلى ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ۝﴾ [طه: ٤]، ﴿..وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ..﴾ [الرعد: ٢]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ..﴾ [إبراهيم: ٣٣]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ..﴾ [الجاثية: ١٣]، ﴿..وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ..﴾ [الأعراف: ٥٤].

هل هو كذلك؟ الأرض، الشمس، القمر، ما في السموات، ما في الأرض، النجوم... إلخ؟

أم أنه كوكب الأرض فقط؟

فإذا قلنا، الأرض، فهل السماء المحيطة بها مشمولة بذلك أم لا؟

كل هذه أسئلة تحتاج إلى إجابات منك، وطرحك الذي تطرحه دون تحديد يبقي هذه الأسئلة قائمة وبلا جواب، مما يجعل العملية المعرفية التي تؤسسها وتضع لها منهجاً علمياً موضوعياً، دون مستوى أدنى وأبسط مقومات المعرفة العلمية الموضوعية، حيث أنه لا بد في كل معرفة علمية من تحديد لموضوعها تحديداً يحيط بها وينفي عنها أي جهالة، والكون الذي تطرحه أمامنا غير محدد المعالم، وتحيط به الجهالة من كل جانب.

على أنني ـ ورغم كل ما يعيب طرحك ـ سأفترض أنك تعني الحد الأدنى لمفهوم الكون، أي ما يراه الإنسان ويحسه بحواسه الخمس وعلى رأسها السمع والبصر، تمشياً مع القاعدة التي وضعتها لنا في بداية هذا المنهج الذي نناقشك فيه.

وفي هذه الحالة فإن (الكون) يعني الأرض التي نعيش عليها، ونتحرك فوقها، والسماء التي تحيط بنا من كل جانب.

هل هذا ما تعنيه..؟ أم أنك تعني ما هو أوسع من ذلك، أو ما هو أضيق..؟

إذا كنت تعني هذا فقد التقينا ـ على الأقل ـ على نقطة تصلح للبحث والمناقشة، وإن كنت تعني غير ذلك، فعذري أنني بذلت وسعي كي نلتقي معاً فلم أفلح والذنب ذنبك.

وعلى افتراض أننا قد التقينا، وأن الكون الذي تعنيه هو الأرض والسماء التي تحيط بها، فإنني أعود لأسأل:

ما الذي انفجر؟

هل هو (كون) كان موجوداً لا نعلم عنه شيئاً، ولا نعلم أمادة كان أم لا مادة؟.

هل الانفجار هو بداية التكوين؟ أعني هل بدأ الوجود بانفجار، أم انتهى التكوين بعد مروره بمراحل لا نعرف عنها شيئاً إلا انفجاراً أدى إلى ظهور الكون (الأرض والسموات كما اتفقنا)؟

هما احتمالان لا ثالث لهما:

في الاحتمال الأول:

إذا كان الانفجار بداية التكوين (الوجود) **فهذا محال علمياً ومنطقياً**، لأن ذلك يعني انفجار العدم، وبالتالي يكون العدم مادة قابلة للتغير والتبدل والانفجار، وهذا وصف لموجود ووجود ينتفي معه العدم، لأن العدم هو ما لم يثبت له تكوين بحيز ووجود والانفجار لا يتصور إلا فيما هو كائن بحيز ووجود. وعلى من يدعي العكس أن يقيم البرهان على وجود ليس له (حيز) يوجد فيه.

في الاحتمال الثاني:

يكون ظهور الكون هو نهاية لعملية التكوين التي لا بد من أن تكون قد مرت بمراحل انتهت بالانفجار المزعوم. ولنا هنا أن نسأل:

هل لهذا مؤيد ودليل؟ هل قامت على هذا حجة وأيده برهان؟

الأمر الأغرب من ذلك والأكثر جرأة، هو قولك ـ والخطاب موجه للدكتور الشحرور ـ أن هذا الانفجار أدى إلى تغيُّر في طبيعة المادة.

أية مادة؟ المادة التي انفجرت أم التي أوجدها الانفجار وأظهرها؟

غالب ظني أنك تعني أن التغير طرأ على المادة التي انفجرت، لأن المادة التي أظهرها الانفجار ماثلة أمامنا، معروفة قوانينها، لم تتغير ـ فيما نعلم ـ حتى هذه اللحظة، كل ما في الأمر أننا نكتشف كل يوم مزيداً مما لم نكن

نعلمه عنها، وليس في ذلك تغيُّر في طبيعتها.

إذن أنت تعني أن التغيير حصل في المادة التي انفجرت، حيث كانت ذات طبيعة غير الطبيعة التي آلت إليها بعد حصول الانفجار.

هل **(كنت تعرف)** أو **(أصبحت تعرف)** عن تلك المادة التي انفجرت شيئاً حتى تجزم بتغيُّرها..؟

هل دلت المادة التي ظهرت على مكونات المادة التي انفجرت؟

إن أجبت بالإيجاب: سألناك البرهان والدليل.

وإن أجبت بالنفي: **كان لنا أن نصفك بذي علم (لا يعرف) عن موضوع علمه شيئاً.**

على أن علماء الطبيعة، علماء الفيزياء والمادة، لم يذهبوا ما ذهبت إليه. والفرق بينك وبينهم أنهم كرّسوا حياتهم لدراسة المادة في مختبراتها، وأنت كرّست حياتك لدراسة الهندسة وانشغلت عنها أعواماً طوالاً في دراسة اللغة العربية وأسرارها، الأمر الذي يذكرني بانتقاد لاذع وسخرية مريرة وجهها فريدريك أنجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥م) ـ وهو من أساطين المادية الديالكتيكية ـ حين قال:

«فأي دكتور فلسفة قليل الشأن، أو حتى طالب فلسفة، لن يقبل بأقل من **خلق مذهب متكامل**، فمثلما يفترض في الدولة المعاصرة، أن كل مواطن قادر على الحكم على مختلف الوسائل التي يقترع عليها، وكما أن الاقتصاد السياسي يبدأ من فَرَضٍ أن كل مستهلك له معرفة دقيقة بكل السلع التي عليه أن يشتريها للحفاظ على بقائه، فيعتبر قياساً على ذلك اليوم، أنه في مجال العلم أيضاً يجب التمسك بمثل هذه الفروض أيضاً. **وهكذا تفهم حرية العلم، على أنها حق الإنسان في أن يكتب عن أي شيء لم يدرسه، وأن يقدم كتاباته هذه على أنها المنهج العلمي الدقيق الوحيد»**[(١)].

علماء الطبيعة هؤلاء فريقان:

فريق قال: إنه لم يكن هنالك خلق للكون، حيث أنه وجد دائماً بالحالة

---

(١) فريدريك أنجلز، ضد دوهرينغ، ص١٠، دار التقدم بموسكو.

التي نراه عليها اليوم إلى حد كبير، وهذه النظرية تعبر عن نموذج الحالة الثابتة للكون فلا يوجد بداية ولا نهاية، والكون في اتزان سرمدي.

وفريق قال: إن الكون بأجمعه نشأ في (انفجار هائل) ـ يلاحظ هنا تعبير الكون دون وصفه بالمادي خلافاً لما قرره الدكتور شحرور حين وصفه بالكون المادي ـ وهو ما أصبح معروفاً لدى علماء الطبيعة باسم (نموذج الفرقعة الكبرى العياري)، فالمادة بأجمعها (وفق هذا النموذج) النجوم والمجرات كانت في وقت من الأوقات في منطقة محصورة، على شكل ضباب مادي كثيف، وتمدد هذا الضباب المادي بسرعة (أي انفجر) فبرد نتيجة ذلك، ومكن النوى ثم الذرات، وفي النهاية ـ بعد زمن طويل جداً ـ المجرات والنجوم والكواكب من أن تتكثف منه، ولا يزال هذا الانفجار مستمراً حتى اليوم، إلا أن الكون الآن أبرد كثيراً أثناء تمدده[(١)].

الفريقان هذان من علماء الطبيعة لم يتحدثا كما تتحدث أنت عن تغيُّر في طبيعة المادة، فالفريق الأول يرى أن هذه المادة وجدت دائماً بالحالة التي نراها اليوم، والفريق الثاني يرى أن الانفجار ناتج عن تمدد سريع لضباب كثيف.

والحديث عن (تمدد سريع لضباب مادي كثيف) هو حديث عن المادة كما نعرفها اليوم، والحديث عن البرودة وعن تكثُّف النوى والذرات ومن ثم ـ بعد زمن طويل جداً ـ المجرات والنجوم هو حديث عن المادة كما نعرفها اليوم، وفق قوانين التمدد والتكثُّف التي تم اكتشافها في مخابر العلوم الفيزيائية.

وبغض النظر عما إذا كان رأي الفريق الأول هو الأصح أم رأي الفريق الثاني، أم كان الأمر خلافاً لذلك كله، فإن الأمر كله مجرد افتراض نظري لا برهان عليه، ولكن ما فعلته أنت هو أنك قررت وجزمت بأن الكون المادي ـ وعلماء الطبيعة تحدثوا عن الكون دون وصفه بالمادي ـ كان نتيجة (انفجار هائل) أدّى إلى تغيُّر في طبيعة المادة وليس نتيجة (تمدد سريع لضباب مادي

---

(١) هينز.ر.باجلر، (رموز الكون ـ الفيزياء الكمية كلغة للطبيعة)، ص٣٩٩، ترجمة د.محمد عبد الله بيومي، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة.

كثيف) **أدى إلى تغيُّر في طبيعة المادة**، فكنت أكثر علماً بالمادة من علمائها المتخصصين. . !!

أفلا يكون لنا أن نسأل. . من أين لك هذا؟

لا تقل لي أنك تنطلق في هذا من نص أوحي به إلى محمد ﷺ كما فعلت في القاعدة الثانية من منهجك، لأن الأمر لو كان كذلك لسقت لنا النص، سواء احتمل هذا المعنى أم لم يحتمل، كما كان الحال في نص الآية [النحل: ٧٨] التي استشهدت بها في القاعدة الثانية المذكورة.

إن في ما أوحي به إلى محمد ﷺ من نصوص بهذ الخصوص تقريراً لأمور أخرى تختلف عما ذهبت إليه، فتعال لنرى هذه الأمور التي حسمت بالوحي، ونرى كيف أن الله وحده دون سواه معرفة (ما قبل وجود السماء والأرض) ومعرفة (كيفية وجودهما) وأن أي ادعاء بمعرفة ذلك هو خلاف لما أوحى به الله عز وجل إلى محمد ﷺ (وتعالُمٌ على الله) ممجوج وغير مقبول.

وإليكم الحسم الإلهي للموضوع:

١ - ﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ. .﴾ [الفرقان: ٦].

٢ - ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٢٣﴾ . .﴾ [هود: ١٢٣].

٣ - ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ. .﴾ [النحل: ٧٧].

٤ - ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ . . أَنفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١].

في الآية الأولى: ﴿. . أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الفرقان: ٦].

إذن هنالك سر، وهذا السر يتعلق بالسمٰوات والأرض، وما دام (سراً) فهو ليس مما تم إبلاغنا به عن السموات والأرض فكل ما كلف محمد ﷺ أن يبلِّغه للناس فقد بلَّغه ولم يعد سراً.

ومما لم يبلِّغه للناس، كيفية إيجاد السمٰوات والأرض، وما كان عليه الأمر قبل هذا الإيجاد، وما بلَّغنا إياه يتعلق بمدة الإيجاد (ستة أيام) لا بكيفيته التي بقيت سراً **يعلمه حصراً الذي (نزل الفرقان)** لأن (الهاء في أنزله) تعود على الفرقان، الذي ورد في الآية الأولى من السورة ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ. .﴾ [الفرقان: ١] والذي نزل الفرقان حصراً هو الله عز وجل.

وعلى هذا، فإن أي سعي لمعرفة كيفية إظهار السموات والأرض للوجود، وكذلك معرفة كيف كان الأمر قبل ذلك، إنما هو سعي محكوم عليه بالفشل سلفاً، لأن هذا أمر يعلمه الذي نزل الفرقان، وليس هنالك من نزل الفرقان غير الله عز وجل. ولو علم هذا الأمر فإنه لا يعود سراً وبالتالي تفقد الآية [الفرقان: ٦] مبررها وهذا محال وغير مقبول.

في الآيتين الثانية والثالثة: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ..﴾ [النحل: ٧٧، هود: ١٢٣].

هنالك غيب يتعلق بالسموات والأرض. والغيب ـ كما ورد في (مقاييس اللغة) الذي اعتمده الكاتب شحرور دون غيره من المعاجم ـ هو: **ما غاب مما لا يعلمه إلا الله**[1].

وفسّر أبو علي الفارسي ـ أحد أعلام اللغة العربية الثلاثة الذين اعتمدهم الكاتب وأستاذهم ـ هذه الآية بأنها: **علم ما غاب فيهما**[2]، أي ما غاب في السموات والأرض من علوم تتعلق بهما وغيرها. وطبيعة السموات وطبيعة الأرض قبل إيجادهما، وظهورهما، من هذا الذي غاب بداهة.

وهذا النوع من الغيب بصريح الآيتين هو (لله) لا يعلمه سواه، وهذا ما اعتمده ابن فارس في معجمه (مقاييس اللغة).

ومن هذه الآيات الثلاث يتأكد لنا بشكل حاسم وجازم ويقيني لا ظن فيه ولا شك، أن أية مقولة عن كيفية ظهور الكون (بانفجار هائل أو بغير ذلك) وعن طبيعة الكون قبل ذلك (طبيعة مادية أم لا مادية، وهل تغيرت أم لا) إنما هو رجم بالغيب، وتصد لما أُوحي به إلى محمد ﷺ بالمخالفة، وادعاءُ علم **ما لا يعلمه إلا الله**.

في الآية الرابعة: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ ..أَنفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١].

وفي هذا رد وتأكيد، رد على الذين (يتعالمون على الله جل جلاله)

---

(١) مقاييس اللغة، ج٤ ص٤٠٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج٩ ص١١٧، دار الكتاب العربي في بيروت.

ويدعون علم ما لم يشهدوه، وتأكيد على أن خلق السموات والأرض من أمور الغيب المخصوصة بالله، لا من أمور الشهادة المتاحة لعباد الله.

إن انصراف العلماء ـ علماء الطبيعة خاصة ـ إلى دراسة **عالم الشهادة**، واستخراج القوانين التي تعمل المادة من خلالها، وتخضع لها، أمرٌ ذو فائدة وجدوى أكثر بكثير من التعب والإرهاق في محاولة التصدي لعلم حسم أمره بكونه من أسرار الغيب المغلقة عليهم والتي **لا يعلمها إلا الله حصراً**.

وقمة العلم أن يدع العالم ما ليس له إلى ما هو له ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦].

وعالم الشهادة مفتوح أمام العلماء على مصراعيه، ليجدّوا ويجهدوا في دراسته، واكتناه أسراره وخفاياه، التي لم تزل غير معروفة لهم حتى الآن.

عالم الشهادة	مجال رحب وفسيح للعلماء.
وعالم الغيب	لله وحده فليتركوه، وهم بتركه يصح وصفهم بالعلماء بسبب علمهم وإدراكهم خصوصيته بالله.

٣ ـ أما ما تراه ـ ولا يراه غيرك فيما نعلم ـ من أن انفجاراً هائلاً آخر، مماثلاً للانفجار الأول، سيؤدي حتماً إلى هلاك هذا الكون وتغيير طبيعة المادة، ليحل محله كون (عالم) مادي آخر، فنحن نوافقك في أمر ونختلف معك في أمور.

نوافقك أن هذا الكون إلى هلاك وزوال طال الزمن أو قصر:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: ٢٦، ٢٧]	هلاك الحياة والأحياء وبقاء خالق الحياة والأحياء.
﴿.. لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ..﴾ [القصص: ٨٨]	هلاك كل شيء حياة أو جماد وبقاء خالق الحياة والجماد.
﴿وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ .. ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الإسراء: ٥٨]	زمن الهلاك قبل يوم القيامة.

وهذا الهلاك واقع (قبل القيامة)، هكذا النص الإلهي ﴿وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ

﴿مُهۡلِكُوهَا قَبۡلَ يَوۡمِ . . . . ٱلۡقِيَـٰمَةِ﴾ [الإسراء: ٥٨]، وهذا يعني أن زمن القيامة هو زمن يقع الهلاك قبله، فللأمور ـ أمور المعاد ـ ترتيب ونظام فلا عشوائيه فيها ولا عبث.

الهلاك. . . . لكل شيء وكل حياة إلا الله عز وجل، فهو الخالد الباقي وحده.

ثم نختلف معك في باقي الأمور.

فأنت ترى أن الهلاك سيكون بانفجار هائل مماثل للانفجار الأول، ونحن لم نسلم بحدوث الانفجار الأول أصلاً، إيماناً وتسليماً منا بأن ذلك غيب لا يعلمه إلا الله، ومن المخالفة لنص يقيني موحى به من الله إلى رسوله ﷺ أن نتصدى لما أعلن الله اختصاصه به وهو (علم الغيب).

والحالة هنا أيضاً في (انفجارك الثاني) كالحالة الأولى، بل لعل في هذه الحالة الثانية، ما يشير لأحداث مختلفة ستحدث في القيامة وبعدها، ليس الانفجار واحداً منها.

تعال نقرأ معاً أحداث القيامة في مطلع سورة الانشقاق:

أولاً: أحداث السماء:

﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ۝١﴾	عبَّر بالانشقاق لا بالانفجار.
﴿وَأَذِنَتۡ لِرَبِّهَا وَحُقَّتۡ ۝٢﴾	استمعت لربها بأذنها، وتحققت عليها الطاعة لما سمعت.

ثانياً: أحداث الأرض:

﴿وَإِذَا ٱلۡأَرۡضُ مُدَّتۡ ۝٣﴾	لتتسع لكل كائن حي بعث من مرقده، وهذا لا يكون بالانفجار، لأن الانفجار من شأنه أن يبعثر ما انفجر، وهنا الأرض باقية مع تمدد واتساع في رقعتها.
﴿وَأَلۡقَتۡ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتۡ ۝٤﴾	أي أفرغت ما دفن فيها ممن كان حياً ومات ودفن، وأصبحت خالية كأن لم يدفنوا فيها يوماً.

﴿وَأَذِنَتۡ لِرَبِّهَا وَحُقَّتۡ ۝٥﴾ استمعت لربها بأذنها، وتحققت عليها الطاعة لما سمعت، شأنها في ذلك شأن السماء.

وفي مطلع سورة الواقعة:

﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ ۝١﴾ أي حصلت القيامة.

﴿لَيۡسَ لِوَقۡعَتِهَا كَاذِبَةٌ ۝٢﴾ ما يدفعها ويمنع وقوعها.

﴿خَافِضَةٞ رَّافِعَةٌ ۝٣﴾ والخفض والرفع حركة ذات اتجاهين، أعلى وأسفل، وهذا لا يكون بالانفجار لأن من شأن الانفجار أن يبعثر ما انفجر في كافة الاتجاهات، لا في اتجاهين فقط، إلى أسفل (خافضة) وإلى أعلى (رافعة).

﴿إِذَا رُجَّتِ ٱلۡأَرۡضُ رَجّٗا ۝٤﴾ والرج تحريك الشيء (مقاييس اللغة لابن فارس ج٢ص٣٨٤) لا بعثرته.

﴿وَبُسَّتِ ٱلۡجِبَالُ بَسّٗا ۝٥﴾ الجبال فقط ـ ولم يقل الأرض كلها ـ سيقت سوقاً (مقاييس اللغة لابن فارس ج١ص١٨١) وفتتت.

﴿فَكَانَتۡ هَبَآءٗ مُّنۢبَثّٗا ۝٦﴾ تذروها الرياح.

ولو أردت سرد كل ما ورد من أحداث في ما أوحي به إلى محمد ﷺ لاستغرق ذلك منا صفحات عديدة مما يشكّل إطالة لا داعي لها. كل هذا ليس فيه أي (انفجار)، لا باللفظ ولا بالمعنى. ولو كان ثمة انفجار، لأتت آية بهذا (اللفظ) فيحسم الأمر بها، وتنتفي كل دعوى مخالفة، خاصة وأن لفظ الانفجار والتفجير قد استعمل في آيات أخرى، للدلالة على أحداث ليس منها انفجار الكون نفسه، وإليك أمثلة على ذلك:

﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا ۝٩٠﴾ [الإسراء: ٩٠].

﴿فَتُفَجِّرَ . ٱلۡأَنۡهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفۡجِيرًا ۝٩١﴾ [الإسراء: ٩١].

﴿عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفۡجِيرٗا ۝٦﴾ [الإنسان: ٦].

﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝٣﴾ [الانفطار: ٣]، البحار فقط وليس الكون..!

ولو كان الكون سيعتريه الانفجار لكان الله عز وجل ذكر ذلك ما دام ذكر كل ما يتعرض للانفجار كالينابيع والعيون والبحار.

وجدير بالملاحظة أن عملية التفجير تكاد تكون محصورة بما يؤدي إلى ظهور الماء، لا إلى زواله أو ظهور وزوال الكون، أفلا يكون الحديث (عن انفجار كوني حين ظهور الكون) و(انفجار كوني حين هلاكه) أمراً فيه من المكابرة والمعاندة ما فيه لما تقرر بآيات عديدة، وحُسم بوحي إلهي يقيني لا مطرح للريب فيه، ولا مجال للشك، أخذاً بنظريات وافتراضات لم يثبتها علم ولم يؤيدها دليل ولا برهان، وهي ما تزال مذ قال بها من قال من أصحاب الفلسفة المادية حتى يومنا هذا مجال إنكار من أهل الفلسفة أنفسهم.

وهل اتفق الماديون على حسم الجدل القائم بهذا الخصوص حتى هذه اللحظة؟ أم ما زال كل فريق عند رأيه؟

محيي الدين بن عربي برأي، كانتْ برأي، دوهرينغ برأي، وأنجلز وماركس برأي...

أناس يقولون بأن الكون وجود دائم بالحالة التي نراه عليها اليوم، وأُناس يقولون (بنموذج الفرقعة الكبرى العياري) على ما شرحناه في الصفحة السابقة.

وما بقي من القاعدة السادسة التي نناقشها، فإنه يُرد عليه بما أسلفنا، فهو لا يخرج عن مضمون (مادية الكون) و(انفجاره لدى ظهوره ولدى زواله) و(طروء تغيير على طبيعة المادة) وقد أشبعنا ذلك بحثاً بما فيه الكفاية.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

البحث الرابع

النتائج التي يطلقها المنهج

كنا نود لو أن البحث في المنهج قد انتهى بعد أن ناقشنا القواعد الست التي احتواها، وأظهرنا بوضوح وبالتفصيل المطلوب أوجه الضعف فيها. وأنها لا تصلح لأن تكون منهجاً لبحث علمي موضوعي هو من الخطورة بمكان كبير لتعرضه إلى مفاهيم في أسمى درجات القداسة وأعلاها، وأظهرنا بوضوح كبير مخالفتها للحقائق المقررة (إلهياً) في مواضيع هي من اختصاص (الله) حصراً، مما يجعل أي جهد يصرف في محاولة لتجاوز هذا الاختصاص واختراقه نوعاً من العبث لا فائدة فيه ولا جدوى، وأن صرف العلماء جهودهم لاكتناه (عالم الشهادة) أولى وأنفع وأجدى.

لكن كاتبنا الدكتور شحرور، الذي لم يلحظ ما أثرناه بصدد منهجه أثناء وضعه، رأى أن هذه القواعد الست في منهجه أدت إلى نتيجة واحدة هي أنها مكّنته من اتخاذها منطلقاً للقيام (**بقراءة جديرة للذكر**).

هكذا قال... والكلام كلامه هو في الصفحة (٤٤) من كتابه الذي نتصدى له... وليس كلامي!!!

قراءة (جديدة) يا صاحبي... لماذا (**جديدة**) لا معاصرة...؟

هل تراجعت عن (**المعاصرة**) إلى (**الجدَّة**)...؟

أم أنك ترى في (**الجدة**) مرادفاً (**للمعاصرة**)...؟

أنت لا تخرج عن أحد حالين:

فإما أنك ترى بين اللفظين (**ترادفاً**) فإحداهن (**الجدة**) تحل محل الأخرى (**المعاصرة**) حلولاً كاملاً يغني عنها، وفي هذا رجوع عما قررته في الأساس الثاني من الأسس التي اعتمدتَها في قراءتك (**الجديدة**) للذكر، التي قررت فيها عدم وجود ترادف...

وإما أنك قمت **بقراءتين** لما أوحى به الله عز وجل إلى رسوله محمد ﷺ **لا قراءة واحدة.**

حيث أنك بعد أن قمت بتقسيم ما أوحي به، وتفريقه بعضه عن بعض إلى كتاب... وقرآن... وفرقان... وذكر... وإلخ فإنك:

قرأت الكتاب والقرآن... قراءة **معاصرة** واتخذت ذلك عنواناً لكتابك.

و قرأت الذكر... قراءة **جديدة.**

ولنا هنا أن نسأل: ما نوع القراءة التي قمت بها للفرقان... والسبع المثاني... وتفصيل الكتاب... إلخ.

إنك لم تذكر لنا شيئاً عن ذلك فلماذا؟... أهي قراءة ثالثة تختلف عن قراءة الكتاب والقرآن (**المعاصرة**) وعن قراءة الذكر (**الجديدة**)..؟

سؤال يحتاج إلى جواب. نرجو أن يتكرم الكاتب فيجيب عليه.. وإنا لمنتظرون!!

ثم إنني أشعر أن من حق كل قارئ أن يتساءل الآن وبالشكل التالي:

هل كان الدكتور شحرور لا يتمكن من الانطلاق للقيام (بقراءة جديدة للذكر) دون هذه القواعد الست التي اتخذها منهجاً؟

ترى لو فعل ذلك ـ أي لم ينطلق من هذه القواعد الست ـ فهل تكون القراءة (بالية) وليست (جديدة)؟

بالنسبة لي لا أدري، وكل ما يشغلني الآن، هو التفكير فيما إذا كانت القراءة ـ قراءة أي بحث أو موضوع علمي أو خرافي ـ يمكن أن توصف بـ(الجدَّة) وبـ(البلى).

أفهم أن تكون القراءة (جيدة أو سيئة) أما أن تكون (جديدة أو بالية) فهذا أمر يحتاج إلى تأمل ونظر فهذه الأوصاف ـ فيما أذكر ـ هي من أوصاف الأشياء (والثياب خاصة)[1] ولكن:

لندع أوصاف الكاتب التي يصف بها قراءته للذكر، فهو حر في استعمال

---

(١) مقاييس اللغة، ج١ ص٤٠٦ و٢٩٦؛ ومجمل اللغة، ج١ ص١٦٩ و١٣٣.

اللفظ كيف يشاء، فإن دلّ على ما يريد وفهمنا منه الدلالة كما أراد فقد أصاب، وإلا فالخطأ منه وعليه.

من جهتي أظن أنه لم يصب فيما أراد دلالتنا عليه، خاصة وأنه وضع لكتابه عنواناً وصف فيه القراءة (بالمعاصرة) لا (بالجدة) ولا ندري لتغيير رأيه هذا سبباً. إلا أن يكون قد قام بقراءتين أو أكثر لا بقراءة واحدة كما ذكرنا قبل قليل.

لندع هذا ولننظر في هذه (القراءة الجديدة) - لا (القراءة المعاصرة) - التي قام بها لـ(الذكر) فماذا نجد وماذا نرى؟

أولاً: نرى الكاتب يعود لأسلوب (الاستباق) في طرح المفهوم الذي يريد، بلفظ يعني لديه غير ما يعني لدى عامة المسلمين وخاصتهم منذ بعث محمد ﷺ بما أوحى إليه من ربه حتى هذه اللحظة. وهذه خطة سبق أن أشرنا إليها في الصفحة (٧٦) من كتابنا هذا، حيث يَمُر (اللفظ) ويَمُر (المفهوم الذي يريده الكاتب) بهدوء ثم يأتي بعد صفحات أخرى طَرحٌ جديد للمفهوم لم يعتد الناس استعمال هذا (اللفظ) للدلالة عليه.

ربما لاحظ القارئ أنني حتى هذه اللحظة لم أستعمل في كل ما أسلفت من مناقشةٍ كلمةَ (قرآن) أو (كتاب) أو ما شابه ذلك، وأنني دأبت على استعمال تعبير (ما أُوحي به إلى محمد ﷺ).

وما ذلك مني، إلا لأن محور الكتاب الذي نتصدى لمناقشته يقوم على معانٍ جديدة لهذه الألفاظ ولكلمات يطرحها الكاتب بديلاً عن معانيها التي فهمها المسلمون منذ أن قام محمد ﷺ بإبلاغهم ما أوحي إليه وإلى الآن.

وحتى لا يحصل خلط بين ما أفهمه وأعنيه من هذه الألفاظ والتعابير لو استعملتها، وما يفهمه الكاتب منها ويعنيه، ويريد حملنا على فهمه كما فهمه هو، فإنني آثرت عدم (استباق) هذا الأمر قبل مناقشة الكاتب فيه في موضعه من البحث والدراسة، لذلك آثرت (متعمداً) استعمال تعبير (ما أُوحي به إلى محمد ﷺ) وما (أَوحى به الله إلى نبيه) وما شابه ذلك.

ولكن الكاتب صاحب الفهم المغاير **لما فهمه محمد ﷺ وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يومنا هذا** لم يتبع ذلك، فهو يستعمل (اللفظ) كما يفهمه هو

وكما (يريد حملنا على فهمه) قبل شرح وبيان أسباب فهمه المغايرة هذه، وذلك (استباق) منه للمعنى الذي يريد، ولتمرير ما يريد، مما لا يليق **بعملية البحث وموضوعيته** بحال من الأحوال.

واللفظ الذي أعنيه هنا هو لفظ (**الذكر**) حيث ورد في بداية انطلاقه من المنهج إلى القول:

«وانطلاقاً مما سلف» ـ أي من المنهج الذي وضعه ـ قمنا:

بقراءة جديدة. . . للذكر.

الذي تعهد الله بحفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ۝٤٤﴾ [النحل: ٤٤].

معتمدين على الأسس التالية:

ودعونا قبل مناقشة (**الأسس التالية**) نقف قليلاً مع هذا المقطع من كلامه لنوضح ما قد يفهمه القارئ منه، وما يعنيه الكاتب فعلاً مما لا يدركه القارئ الآن بسبب أسلوب (الاستباق) الذي أشرنا إليه حتى هذه اللحظة.

إن أي قارئ يفهم من عبارة (**قراءة جديدة للذكر**) أنها تعني:

(قراءة جديدة لكتاب الله عز وجل).

(قراءة جديدة للقرآن الكريم).

(قراءة جديدة للفرقان).

(قراءة جديدة للكتاب المبين).

فهي كلها في ذهن القارئ، وفي ذهن كل مسلم، منذ بعث محمد ﷺ بالإسلام حتى هذه اللحظة تؤدي إلى هذا الفهم وهذا الغرض.

ولكن ما دمت تقرأ للدكتور شحرور فحذار أن تفهم هذا، لأن الكاتب المذكور يريد أمراً آخر لم يوضحه ولم يضعه أمام القارئ الآن. وسيفاجئُه به بعد ثمان عشرة صفحة، وهذا هو (الاستباق) الذي يمارسه.

تعال معي أيها القارئ الكريم لنقفز من الصفحة (٤٤) التي ورد فيها هذا المقطع حتى نصل إلى الصفحة (٦٢) لنقف أمام المعنيين والتعريفين التاليين:

١ ـ **القرآن**: مجموعة القوانين الموضوعية، الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعة

والأحداث الإنسانية (السطر الحادي عشر من الصفحة ٦٢).

٢ ـ **الذكر**: هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي (السطر السابع عشر من الصفحة ٦٢).

لن نستبق النقاش في هذين المعنيين الآن، وسنفعل ذلك في حينه وفي موضعه من البحث بإذن الله، والذي يعنينا الآن، هو أن العبارة التي طرحها الكاتب في صفحة (٤٤) تعني لديه ما يريده ويقرره في الصفحة (٦٢) على الوجه الذي وضعناه أمامك، عن مفهومه لمعنى لفظي (القرآن) و(الذكر).

وعلى هذا يجب أن تفهم عبارته في الصفحة (٤٤) كما يعني هو ويريد أي:

قراءة جديدة للذكر = قراءة جديدة للصيغة اللغوية الإنسانية لمجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعية والأحداث الإنسانية منطوقة بلسان عربي.

وما دام الأمر كذلك، فإن قواعد المنهج الست التي أشبعناها نقاشاً أدت بالكاتب إلى أن ينطلق منها:

(لقراءة الصيغة اللغوية الإنسانية لمجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية. . . ـ فقط دون سواها مما أوحي إلى محمد ﷺ ـ قراءة جديدة منطوقة بلسان عربي).

ثانياً: إن هذه المجموعة من القوانين التي قام الكاتب بقراءتها قراءة جديدة انطلاقاً من المنهج الذي وضعه لنفسه تنحصر ـ حسب رأي الكاتب وفهمه ـ في:

١ ـ القوانين الناظمة للوجود أي الآيات التي تتحدث عن السموات والأرض والفلك والخلق وما شابه ذلك.

٢ ـ القوانين الناظمة لظواهر الطبيعة أي الآيات التي تتحدث عن الرعد والبرق وتفجر الأنهار وهطول الأمطار وما شابه ذلك.

٣ ـ القوانين الناظمة للأحداث الإنسانية أي آيات القصص.

وهذه بمجموعها ـ حسب رأي الكاتب وفهمه ـ تشكل جزءاً يسيراً مما أوحى به الله عز وجل لمحمد ﷺ والذي يضمه ما وصف فيما بعد بـ(المصحف) اصطلاحاً لا وحياً، والذي يشكل لفظ الكتاب الذي يتردد كثيراً فيما أوحي به إلى محمد ﷺ جزءاً منه، لا كله.

ثالثاً: وكي نضع القارئ في صورة أوضح لما قام الكاتب بقراءته (قراءة جديدة) انطلاقاً من منهجه ذي القواعد الست، فإننا نطرح أمامه تقسيمات الكاتب نفسه للمواضيع التي أوحى بها الله عز وجل لنبيه محمد ﷺ حيث يتبين لنا ما قام بقراءته وما لم يقم، وهي كما يلي:

١ ـ **الكتاب المحكم (ص٥٥ وهو ليس من الذكر)**: وفيه مجموعة الآيات المحكمات اللواتي هن أم الكتاب ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

وهذه تشمل مجموعة الأحكام التي جاءت إلى النبي محمد ﷺ والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني (الحلال والحرام) أي:

أ ـ العبادات ب ـ المعاملات ج ـ الأخلاق.

والتي تشكل الرسالة (أي رسالة محمد ﷺ).

٢ ـ **الكتاب المتشابه (ص٥٦ وجزء منه هو الذكر)**: وفيه مجموعة الآيات المتشابهات، وهي كل آيات الكتاب ـ دون أن يبين الكاتب أي كتاب يعني من الكتب التي يضمها المصحف كما ورد في ص٥٣ ـ ما عدا: أ ـ آيات الأحكام (الرسالة) ب ـ آيات تفصيل الكتاب.

وهذا المتشابه هو مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلى النبي محمد ﷺ والتي كانت في معظمها غيبيات، أي غائبة عن الوعي الإنساني عند نزول الكتاب ـ أيضاً لايحدد الكاتب أي كتاب ـ والتي تشكل نبوّة محمد ﷺ، والتي فرّقت بين الحق والباطل.

فإذا أخذنا الكتاب المتشابه ـ كما يقول الكاتب ـ (أي آيات المصحف ما عدا آيات الأحكام وتفصيل الكتاب) نرى أنها تتألف من كتابين رئيسيين وردا في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾ [الحجر: ٨٧]. فهما إذن:

أ ـ كتاب السبع المثاني ب ـ كتاب القرآن العظيم.

ولنؤجل ـ الآن ـ بحث (السبع المثاني) ولنبحث في (القرآن العظيم) فهو حسب تعريف الكاتب له في ص٦٢:

(**القرآن** مجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود وللظواهر الطبيعية والأحداث الإنسانية وتحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي هو **الذكر**).

٣ ـ **اللامحكم واللامتشابه** (ص٥٥ ـ ٥٦ **وليس فيه شيء من الذكر**): وهو مجموعة الآيات التي أعطيت مصطلحاً خاصاً بها هو في سورة يونس (تفصيل الكتاب) وذلك في قوله ـ دون أن يشير الكاتب ولو من باب الاحترام لله تعالى إلى القائل ـ ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [يونس: ٣٧].

فهذه الآية ـ والحديث ما يزال للشحرور ـ تدلنا على مواضيع ثلاثة:

أ ـ القرآن.

ب ـ الذي بين يديه.

ج ـ تفصيل الكتاب.

٤ ـ **الفرقان** (ص٦٧ **وهو ليس من الذكر**): وهو الوصايا العشر وهي الصراط المستقيم.

لسنا الآن بصدد مناقشة الكاتب في هذه التقسيمات لما ضمه المصحف بين دفتيه (ونستعمل لفظ المصحف وتعبير ما أوحي به حتى الآن) دفعاً للالتباس على القارئ بين ما يفهمه الكاتب من هذه المصطلحات، وما فهمه المسلمون منذ بعث محمد ﷺ بالرسالة حتى اليوم، وسنناقش ذلك بالتفصيل في موضعه من البحث إن شاء الله. ولكن أوردنا هذه التقسيمات لنوضح أن الكاتب بإقرار منه في الصفحة (٤٤) من كتابه قام (بقراءة جديدة للذكر) كما عرَّفه، أي قام بقراءة جديدة للصيغة اللغوية لمجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود والظواهر الطبيعية والأحداث الإنسانية... **فقط!!!**

أي أنه لم يقرأ أياً من:

١ ـ الآيات المحكمات (الرسالة).

٢ ـ آيات تفصيل الكتاب.

٣ ـ السبع المثاني.

٤ ـ الفرقان.

فإذا كان (المصحف) يضم هذه الأقسام الأربعة مضافاً إليها القرآن حسب تقسيمات الكاتب نفسه، فإنه يقر بنفسه على نفسه في ص(٤٤) بأنه قرأ قسماً واحداً من هذه الأقسام، وأعرض عن قراءة الأقسام الأربع الأخرى. **وبالتالي فليس لهذا الكاتب أن يطرح أمامنا تأويلات لآيات يقر بأنه لم يقرأها.** لا قراءة (جديدة) ولا قراءة (أصابها البلى)... لا قراءة (معاصرة) ولا قراءة (غابرة).

ليس في ما أسلفت شيئاً من عندي بل هو من عند الكاتب نفسه وبإقراره، حيث أكّد ذلك بقوله:

(انطلاقاً مما سلف قمنا بقراءة جديدة للذكر) ص(٤٤).

ولم يشر أبداً لباقي الأقسام الأربع الأخرى لا من قريب ولا من بعيد.

هو إذا قد قرأ قسماً من الكتاب المتشابه (فقط)، وليس كل الكتاب المتشابه حيث قرأ من هذا الكتاب (القرآن بالصيغة اللغوية) ولم يقرأ (السبع المثاني) ولا (الآيات المحكمات) ولا (الفرقان) ولا (تفصيل الكتاب).

رابعاً: والآن لنر كيف (قرأ الذكر) وما هي الأسس التي اعتمد عليها في قراءته هذه.

يحدد الكاتب هذه الأسس كما يلي:

١ ـ مسح عام لخصائص اللسان العربي معتمدين على المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي والمتمثل بالإمامين ابن جني وعبد القاهر الجرجاني ومستندين إلى الشعر الجاهلي.

٢ ـ الاطلاع على آخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة من نتائج وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحوي خاصية الترادف، بل العكس هو الصحيح، وهو أن الكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي: إما أن تهلك....

وإما أن تحمل معنى جديداً بالإضافة للمعنى الأول التاريخي:

وقد **وجدنا** هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللسان العربي.

ولقد **استعرضنا** معاجم اللغة العربية **فوجدنا** أن أنسبها هو معجم مقاييس اللغة لابن فارس (تلميذ ثعلب) الذي ينفي وجود الترادف في اللغة، فقد تم الاعتماد عليه بشكل أساسي دون إغفال بقية المعاجم.

خامساً: لنقف هنا ولنناقش هذين الأساسين معاً لارتباطهما ببعضهما قبل الانتقال لعرض ومناقشة بقية الأسس.

في هذين الأساسين مواضيع تثير الانتباه والاهتمام وعليها تنصبّ المناقشة!

أولاً: **الاعتماد على أربعة من أعلام اللغة العربية حصراً دون سواهم** وهم:

١ - أبو علي الفارسي.

٢ - ابن جني.

٣ - عبد القاهر الجرجاني.

٤ - ابن فارس في معجمه (مقاييس اللغة) بشكل أساسي. ويتواضع الكاتب هنا حيث يذكر عبارة (دون إغفال بقية المعاجم).

ثانياً: الاستناد إلى الشعر الجاهلي.

ثالثاً: دعوى عدم وجود الترادف في كل الألسن. وكون هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللسان العربي.

المناقشة:

الموضوع الأول: اعتماد الكاتب على أبي علي الفارسي وابن جني وعبد القاهر الجرجاني وابن فارس:

قبل كل شيء، ودفعاً لأي التباس أو خطأ في فهم تقييمنا للأربعة المذكورين، **نقول ونعلن سلفاً** أننا ننظر إليهم على أنهم أئمة أعلام في اللغة العربية، كل في المجال الذي أولاه من الاهتمام ما أولاه، ونقرّ بأنهم ساهموا في إغناء اللغة العربية وإثرائها بدراسات وآراء كان لها قيمة لا ينكرها أحد حتى

مخالفوهم، وأن بعضهم ـ كابن جني وعبد القاهر الجرجاني ـ وضع أسساً لفهم المعاني من الألفاظ الدالة عليها في حال كون اللفظ مفرداً أو في حال وجوده ضمن سياق معين لا يزال أثرها قائماً ومنتجاً ومتبعاً إلى الآن **على قدم وضعها في المنظور التاريخي**.

وما تزال آراؤهم موضع دراسة المهتمين بعلوم العربية يستقون منها ويستندون إليها.

إلا أن كل هذا ـ وقد استغل الكاتب أسماءهم للتعرض لمفاهيم هي على أعلى درجة من القداسة ـ لا يبيح لنا أن ننظر إليهم على أنهم أنبياء العربية أو أولياؤها.

وقد كان على الكاتب، الذي اتكأ على أسمائهم لشهرتها في مواضيع من علوم العربية ذات أهمية خاصة، أن يعرِّف القارئ بهم وبآرائهم ونظرياتهم، وأن يدله أثناء بحث المواضيع التي بحثها على مواطن الاستشهاد بآرائهم ونظرياتهم هذه، مع عرض الآراء والنظريات المخالفة وبيان أوجه ترجيحه لهم على سواهم. ولو فعل ذلك لكان ـ بحق ـ قد عالج ما عالجه بموضوعية علمية نزيهة عن الغرض.

لكن الكاتب اكتفى بسرد أسمائهم فقط على أنهم هم الذين اعتمد على آرائهم وتبناها دون أي عرض لهذه الآراء، بل ودون الدلالة على موضع الاستشهاد بها. فنحن بعد الصفحة ٤٤ من كتابه لن نقع على أسماءهم إلا نادراً، وربما وقفنا على اسم ابن فارس ومعجمه (مقاييس اللغة) عدة مرات متفرقات.

إن عدم تعريف القارئ بهؤلاء الذين اعتمدهم الكاتب وجعلهم (عنواناً كبيراً) يدعم به مقولاته ثم التحلل منهم والتخلي عنهم وعن الاستشهاد بهم وعدم اصطحابه لهم بعد الصفحة (٤٤). أمر يلفت النظر ويثير الانتباه ويدعو إلى التساؤل.

من جانبنا سوف نطلب من الكاتب في كل مسألة (يبتدعها) أن يدلنا على مصدرها لدى هؤلاء الأعلام الأربعة.

وعليه ـ ومن منطلق الصدق في الطرح العلمي ـ أن يستجيب لما نطلب،

وما لم يفعل ذلك فإنه يكون قد أنطلق من مكان آخر.

نحن نرى سلفاً أن آراء هؤلاء الأعلام الأربعة لا تخدم غرض الكاتب، بل لعلها تكون حجة عليه لا حجة له.

سنقوم نحن بمهمة تعريف القارئ بما لم يقم به الكاتب نفسه. وغرضنا من ذلك أن نمكّنه من إصدار حكم منصف فيما إذا كان هؤلاء الأربعة يصلحون ـ على علو كعبهم في علوم اللغة العربية ـ لأن يكونوا أساساً لتغيير مفاهيم لها من القداسة ما لله... والكتاب... والقرآن... والرسالة... والنبوة... وإلخ...

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

التعريف بالأعلام الأربعة الذين اعتمدهم الدكتور شحرور

العالم	نسبه	مكان وتاريخ ولادته ووفاته	شيوخه	تلاميذه	معلومات عامة عنه
أبو علي الفارسي أو الفسوي أو النحوي (يراجع ضحى الإسلام ص٢٤٤ و٢٤٧ و٢٨١ و٢٩٣)	الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمد بن سليمان بن أبان	ولد في مدينة فسا بخراسان عام ٢٢٨هـ ولعل في هذا تصحيفاً واضحاً ولعل الصحيح هو ٢٨٨هـ وتوفي قبل ٣٧٠هـ	الزجاج والأخفش الصغير وابن لاج وابن الخياط وابن دريد وخصه ابن السراج بإكمال كتابه الموجز	عثمان بن جني لازمه أربعين سنة وعلي بن عيسى لازمه عشرين سنة، وصاعد بن الحسين الربعي وهو شيخ ابن سيدة، ومحمد بن عثمان بلبل وأحمد بن طالب العبدي وغيرهم، كما تتلمذ عليه ابن أخته محمد بن الحسين بن عبد الوارث الذي استوطن جرجانة وفيها تتلمذ على يده عبد القاهر الجرجاني	أبوه فارسي، وأمه عربية من سدوس **يتكلم الفارسية**، أمضى سني حياته الأولى في فسا، وتلقى فيها مبادئ أولية في علوم اللغة والدين. عام ٣٠٧ رحل إلى بغداد وفيها أشبع نهمه العلمي، درس مؤلفات البصريين واطلع على مؤلفات الكوفيين ثم رحل إلى حلب رجاء أن يقربه سيف الدولة وينال حظوة عنده، لكن وجود ابن خالويه لدى سيف الدولة حال دون ذلك فغادرها في ٣٤٦هـ ملبياً دعوة السلطان البويهي ليؤدب أبناء أخيه خسرو، فتوجه إلى خراسان وأقام في شيراز ملازماً عضد الدولة حيث توجه معه إلى بغداد عام ٣٦٨هـ ـ وتوفي فيها ٣٧٧هـ ـ لم يتزوج ولم يعقب، كتب كتباً لأشخاص وسماها بأسمائهم
ابن جني (يراجع العمدة لابن رشيق ج٢ص٢٣٦)	عثمان بن جني	ولد في الموصل قبل ٣٣٠هـ وتوفي في ٣٩٢هـ	أحمد بن محمد الموصلي المعروف بالأخفش ولم نقف على أحد من شيوخه بالموصل سواه	لم نعثر على اسم أحد ممن تتلمذوا عليه	أبوه رومي يوناني، كان أعوراً وكان **في لسانه لكنة**، كان تعرفه بأبي علي بسبب تصحيح أبي علي له في خطأ بقلب الواو ألفاً في جامع الموصل، كان يختلف مع أستاذه في آراء ولا يرضاها، وصحب المتنبي
عبد القاهر الجرجاني	أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني	لم نعثر سوى على تاريخ وفاته في ٤٧١هـ	أبو الحسن محمد بن الحسين ابن أخت أبي علي الفارسي	لم نعثر على اسم أحد ممن تتلمذوا عليه	المعلومات قليلة عنه
ابن فارس	أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب لقب بالرازي والقزويني والهمذاني والزهراوي والأستاذ خرزي واللغوي والنحوي وأخيراً المالكي	كرسف، وهي قرية من قرى قزوين ولد عام ٣٠٨هـ وتوفي ٣٩١هـ	والده فارس بقزوين وإبراهيم القطان وسمع بأصبهان عن سليمان الطبراني وتتلمذ في زنجان على أبي بكر أحمد بن الحسن الخطيب وفي ميانج على أحمد بن طاهر النجم وفي بغداد على محمد بن عبد الله الدوري	مجد الدولة أبو طالب بن فخر الدولة، علي بن ركن الدولة، الحسن بن بويه الديلمي صاحب الري	كان يتكلم **لغة القزاونة**، اشتهر في الآفاق وهو بهمذان إذ حمل منها إلى الري ليقرأ عليه مجد الدولة البويهي الديلمي فأقام فيها ما بقي من حياته. وفيها انتقل من المذهب الشافعي إلى المذهب المالكية (حميَّة)

هؤلاء الأربعة هم الأعلام الذين اعتمدهم الكاتب دون سواهم. والآن لنرَ الصفات المشتركة بينهم:

١ ـ لا يمكن وصف هؤلاء الأربعة أو على الأقل الثلاث الأول ـ أبو علي الفارسي وابن جني وعبد القاهر الجرجاني ـ بأنهم أصحاب مدرسة كما يوحي بذلك الدكتور جعفر دك الباب الذي قام بتقديم المنهج اللغوي للكتاب. وذلك في الصفحات (٢٠) وما بعدها. وذلك للأسباب التالية:

أ ـ **أن أبا علي الفارسي عرف كنحوي أكثر من أن يعرف بغير ذلك من علوم العربية**، حتى أن أحد أبرز تلاميذه بعد ابن جني وهو أبو طالب أحمد بن طالب العبدي يقول عنه: (لم يكن بين أبي علي وبين سيبويه أحد أبصر بالنحو من أبي علي)[١].

ويقول عنه راشد الشيخ محقق كتابه (المسائل العضديات): (وقد ظهر لي من خلال حجم هذه المسائل أن باع أبي علي في اللغة العربية أقصر منه في النحو والصرف، وكأن ذلك يعود إلى أن اهتمامه بالنحو والصرف أكثر منه في اللغة)[٢].

ويقول عنه الدكتور حسن هنداوي محقق كتابه الآخر (المسائل الحلبيات): فصحب ـ أي أبو علي ـ عضد الدولة البويهي الذي رفعه إلى منزلة سامية، وتعلم النحو منه، وله صنف أبو علي كتاب (الإيضاح) في الأعراب وكتاب (التكملة) في التصريف[٣].

وفي حين عرف ابن جني وعبد القاهر الجرجاني واشتهرا بأبحاث تتعلق بعلوم المعاني والبلاغة ولا أدل على ذلك من مقارنة ما تركه لنا الثلاثة من آثار، فإن ما تركه أبو علي لنا في معظمه يتعلق بمسائل النحو والصرف، فألّف كتبه وسماها بأسماء الأماكن التي حل بها، أو أسماء الأشخاص الذين ألفها لهم[٤]، منفرداً بين معاصريه بهذا النمط من التأليف. بينما يختلف ما تركه ابن

(١) المسائل العضديات، راشيد الشيخ، وزارة الثقافة السورية، ص٧ و١٠ و١٦ و٢٥.
(٢) المسائل العضديات، راشد الشيخ، وزارة الثقافة السورية، ص٢٥.
(٣) المسائل الحلبيات، تحقيق د.حسن الهنداوي، دار القلم بدمشق، ص٥.
(٤) المسائل العضديات، راشد الشيخ، وزارة الثقافة السورية، ص١٢.

جني في كتابه الأكثر شهرة (الخصائص) وعبد القاهر الجرجاني في كتابيه الأكثر شهرة أيضاً وهما (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) عن ذلك، حيث طرقت مؤلفات هذين الاثنين مواضيع أخرى لم يطرقها أبو علي في (مسائله) بنفس الأسلوب وبنفس الطريقة وهذا ينفي أن يكون الثلاثة من مدرسة واحدة.

ب ـ إنه وإن يكن ابن جني قد صحب أبا علي قرابة أربعين عاماً على ما تؤكده مختلف المصادر، إلا أن هذه المصادر نفسها تؤكد أنهما كانا يختلفان في كثير من المواضيع التي يناقشانها معاً، حتى أن اللقاء الأول بينهما في الموصل عام ٣٣٧هـ كان لقاء اختلاف لا لقاء اتفاق. ويذكر الرواة في بدء اتصال ابن جني بأستاذه أبي علي أنه كان يدرس العربية في جامع الموصل فمر به أبو علي، فوجده يتكلم في مسألة قلب الواو ألفاً (مسألة صرفية) في نحو (قال، وقام) فاعترض عليه أبو علي فوجده مقصراً، ونبهه على الصواب وقال له: (تزببت وأنت حصرم) فتبع أبا علي[١].

ويذكر ابن جني أن أستاذه كان يسأله في بعض المسائل ويرجع إلى رأيه فيها، كما أنه قد يحكي رأي أبي علي ولا يرضاه ويخالفه إلى غيره[٢]، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على صحبة، وعلى أخذ كل واحد منهما من الآخر مسألة، ومخالفة كل واحد منهما الآخر في مسألة أخرى، وهذا ينفي أن ينسب الاثنان إلى مدرسة واحدة، حتى يكاد المرء أن يتساءل من كان الأستاذ منهما ومن كان تلميذاً. ولا شك عندي أن كل واحد منهما كان أستاذاً ومعلماً فيما أولاه من الاهتمام أكثر.

ج ـ إنه إذا كان من الثابت صحبة ابن جني لأبي علي الفارسي قرابة أربعين عام ـ على ما كان بينهما من اتفاق أو اختلاف ـ فإنني أكاد أن أؤكد أن عبد القاهر الجرجاني لم يلقَ أبا علي يوماً.

لأنه وإن تكن المصادر لم تذكر تاريخ ميلاد عبد القاهر، إلا أنها ذكرت

---

(١) الخصائص، لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ج١ ص١٧.

(٢) الخصائص، لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ج١ ص٢٠.

تاريخ وفاته على أنه في عام ٤٧١هـ. فإذا كانت وفاة أبي علي فيما ترجح غالبية المصادر حصلت قبل عام ٣٧٠هـ، فهذا يعني بكل بساطة أن بين وفاة أبي علي ووفاة عبد القاهر ١٠١ سنة، وهذا وحده ينفي احتمال أي لقاء بين الاثنين. ومن هذا نرى أن عبد القاهر لم يكن تلميذاً لأبي علي كما كان ابن جني، ولم يصحبه كما صحبه ابن جني. والذي تذكره المصادر أن عبد القاهر تتلمذ على ابن أخت أبي علي الفارسي وهو محمد بن الحسين بن عبد الوارث لذلك يكون النحو الذي نحاه الدكتور جعفر، وتبعه فيه الدكتور شحرور وتبناه، والذي ينسب الثلاثة إلى مدرسة واحدة سماها الدكتور جعفر بمدرسة أبي علي الفارسي أمراً فيه كثير من الغرابة، وفيه كثير من المبالغة. إن كان يغفر للدكتور شحرور فإنه لا يقبل من الدكتور جعفر بحال من الأحوال.

٢ ـ إن أمراً واحداً يجمع بين هؤلاء الأعلام الأربعة وهو (عجمتهم). وليس في (عجمتهم) هذه ما يعيب أيّاً منهم، ولا أعني بهذه الملاحظة أن أنتقص منهم أو أقلل من شأنهم شيئاً، وإن كان ابن جني بالذات قد عانى منها بحيث انعكس ذلك في أشعار له فاخر فيها العرب حيث يقول:

فإن أصْبِحْ بلا نسب ... فعلمي في الورى نسبي
على أني أؤول إلى ... قُروم سادة نُجُب
قياصرةٍ، إذا نطقوا ... أرمَّ الدهرُ ذو الخطب

ولا أظن دارساً للعربية يمكن أن يباهيها ويتيه عليها بأكثر من ذلك.

ولم تكن (العجمة) يوماً تضع إنساناً أو ترفعه بعد الإسلام، فقد كان بعض من كبار الصحابة (أعاجم) وكانوا أقرب إلى رسول الإسلام من كثيرين ذوي أصلاب عربية عريقة.

ولقد كان بلال الحبشي، وسلمان الفارسي، وصهيب الرومي، على سبيل المثال أقرب إلى محمد ﷺ من أبي جهل وأبي لهب صاحبَي الأنساب العربية الأصيلة.

ولكن الأمر عندما يتعلق بوضع قاعدة في اللغة العربية، ثم البناء على هذه القاعدة، فإن (العجمة) لا يمكن أن تتبرأ من كل أثر تحمله. ويبقى أبناء اللغة أقدر على فهم دلالاتها وإشاراتها ومجازاتها... من غيرهم.

وهم أنفسهم كانوا يتكلمون عن العرب بعبارات تدل على **غربتهم** عنهم. فهذا ابن جني يقول: (دخلت يوماً على أبي علي رحمه الله فقال لي: أين أنت؟ أنا أطلبك، قلت: وما ذاك؟ قال: إنما تقول فيما جاء (**عنهم**) ـ أي عن العرب ـ من (حَوْريتَ) فخضنا معاً فلم نحلَ بطائل منه، فقال: هو من لغة اليمن، ومخالف للغة ابني نزار، فلا ينكر أن يجيء مخالفاً لأمثلتهم[1].

ويتضح من (**عنهم**) أن الحديث عمن ليسوا منهم (أي أبو علي وابن جني) ويتضح من (فلم نحلَ بطائل منه) نوع من العجز لا يبرره التذرع باختلاف لغة اليمن عن لغة ابني نزار.

ويرى كثيرون أن مرور أكثر من قرن على ظهور الإسلام وانتشاره وفتوح البلدان وحكمها بيد العرب، مكّن من ظهور جيل من أبناء الفرس والرومان وغيرهما نشأ في بلاد إسلامية وأصبح مسلماً باعتناق الدين أو بالمربى، وصار يجيد العربية كأهلها. **وجمع إلى ذلك ثقافته بلغة آبائه فأنشأ بالعربية ما كان يكتبه آباؤه باللغة الفارسية أو اليونانية، ودوّن في العلوم العربية على النحو الذي تدوّن به العلوم في اللغات الأخرى**[2].

وهذا ـ إن يعنِ شيئاً ـ فإنه يعني أن علماء العربية (الأعاجم) قدموا لنا العربية على النهج الأعجمي. ونَحَوْا بها نحوه.

وإذا كان قد ثار بين علماء العربية جدل حول الشواهد التي تصلح للاحتجاج بها في فهم القرآن من آثار العرب وأشعارهم بسبب من فُشُوِّ اللحن فيها، فأجمعوا على عدم الأخذ بالشاهد إلا إذا كان مما قيل قبل ١٥٠هـ كما اتفق الكوفيون والبصريون معاً على ذلك، وأجمع الثقاة منهم على أن الطبقات التي يجوز الاستشهاد بأشعارها من أهل الحضر يجب ألا تتجاوز نفراً من طبقات المحدثين (ممن ينتسبون في العرب)[3]. **فإن الاستشهاد بأربعة فقط من علماء العربية (كلهم أعاجم) ليس بينهم عربي واحد أو (أعجمي خامس) عاشوا**

---

(١) الخصائص، لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ج١ ص٣٨٧.

(٢) ضحى الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ج٢ ص١٤.

(٣) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، تحقيق سعيد العريان، ج١ ص٣٦٨.

كلهم بعد ١٥٠هـ بكثير (ولد أبو علي الفارسي ٢٨٨هـ على الأرجح وتوفي عبد القاهر الجرجاني ٤٧١هـ) يبقى أمراً فيه من النظر والتأمل الكثير الكثير.

لا أنتقص من هذا الرهط من العلماء الأفذاذ، ولكنني لا أرى أخذ العربية وفهم دلالاتها عنهم دون غيرهم من باقي الأعاجم ومن العرب.

وكيف يكون ذلك؟ وهم ـ أعني الأربعة ـ مذاهب شتى لا مذهب واحد وطبائع مختلفة لا طبع واحد، وأغراض مختلفة لا غرض واحد.

الموضوع الثاني: هو الاستناد إلى الشعر الجاهلي:

يفعل الدكتور شحرور حسناً في عودته إلى الشعر الجاهلي والاستناد إليه والاحتجاج به في فهم النص الموحى به من الله عز وجل إلى محمد ﷺ أياً كان هذا النص ـ حسب مفهومه ـ ذكراً، أم كتاباً متشابهاً، أم غير متشابه، أم فرقاناً، أم. . . إلخ فهذا طريق سليم.

إلا أن لنا أن نسأله فيما إذا كان يرى ما نراه، من أن في استناده إلى الشعر الجاهلي بُعداً عن الحداثة والمعاصرة وعودة إلى التراث، أم أنه لا يرى ذلك؟

كما لنا أن نطرح أمامه مشكلة تظهر بوضوح وتبرز بقوة وتحتاج إلى جواب يتصف بدوره بالوضوح والقوة ذاتها هذه المشكلة نصوغها بالشكل التالي:

أنت وضعتنا أمام نصين:

النص الأول: هو (الذكر) بغض النظر عن اختلاف فهمنا وفهمك لمعناه الآن.

النص الثاني: هو (الشعر الجاهلي).

ولكي تفهم أحد النصين (الذكر) بشكل جديد (قراءة جديدة) كان لا بد لك من الاستعانة بالنص الآخر (الشعر الجاهلي).

ترى لو عكسنا الموضوع، وأردنا أن نفهم (الشعر الجاهلي) بشكل جديد (قراءة جديدة) أفلا يتطلب هذا منا أن نستعين بنص آخر؟ اقتداءاً بك وتقليداً لما قمت به وفعلت؟

لن تستطيع الجواب (بوضوح وقوة) إلا إذا قلت: بلى.

فماذا عساه يكون النص الآخر في هذه الحال؟... هل يكون الذكر...؟ وهو لاحق في الزمن للشعر الجاهلي أم يكون نصاً آخر سابقاً عليه؟

وحتى لو عثرنا على مثل هذا النص في الأوابد الحجرية والخطوط الأولى للعربية. فهل نرجع إليه كنص لا يحتاج في فهمه إلى نص آخر؟

ربما كان في طرح المشكلة بهذه الصيغة ما قد يفهم منه بعض التعقيد لها، بدلاً من البحث عما يعطيها حلاً سليماً.

والحال أن الأمر كذلك. والسبب هو **أنك أردت أن تقدم لنا فهماً معاصراً يرتدي ثوباً جديداً** فلم تسعفك الأقمشة المنسوجة بخيوط (البوليستر) و(الحرير الصناعي) فعدت أدراجك (لتقُصَّ) الثوب من (نسيج الوبر) وتخيطه (بخيوط الصوف) وما أبعد ما بين (نسيج الصوف والوبر) و(نسيج البوليستر والحرير الصناعي).

الحداثة والمعاصرة في اللغة نجدها في **علوم اللسانيات الحديثة**.

وأنت تؤمن بذلك وتتبناه وتقر باطلاعك على آخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة من نتائج وعلى رأسها:

أ ـ أن كل الألسن الإنسانية **لا تحوي خاصية الترادف بل العكس هو الصحيح**.

(كنت أتمنى لو أن الدكتور شحرور صاغ لنا هذا العكس الصحيح فأنا لم أستطع ذلك. وعندما حاولت خرجت بهذه الصياغة: إن كل الألسن الإنسانية تحوي خاصية الترادف، فهل هذا الذي يريده الكاتب؟).

ب ـ وأن الكلمة ضمن التطور التاريخي **إما أن تهلك أو تحمل معنىً جديداً**[1].

فما عدلك عن ذلك؟ حتى تعود إلى الشعر الجاهلي وتستند إليه.

أما كان الأولى ـ حسب الأسس التي اعتمدتها ـ أن يكون استنادك إلى

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٤.

علوم اللسانيات الحديثة وما توصلت إليه من نتائج؟

ألا تعني النتيجة الثانية من هذه النتائج التي توصَّلَتْ إليها علوم اللسانيات الحديثة أن هذا الشعر بألفاظه وجُمله وتراكيبه، إما **قد هلك ضمن التطور التاريخي... أو أصبح يحمل معنىً جديداً...؟**

فإذا كان قد هلك. فما يجديك الاستناد إليه؟

هل تفهم نصاً مُوحى به بالاستناد إلى نص قد هلك؟

وإذا كان قد أصبح يحمل معنى جديداً. فما يجديك الاستناد إليه؟

ولماذا لا تبحث عن المعنى الجديد في النص ذاته الذي تقوم بقراءته القراءة الجديدة؟

أعود لأقول أن المشكلة المطروحة هي أنك وضعتنا أمام نصين هما: **(الذكر) و(الشعر الجاهلي).**

فإما أن يكون قد اعتراهما الهلاك، حسب إحدى نتائج علوم اللسانيات الحديثة. وعندها تكون كمن يحاول إحياء هالك بهالك.

أو أن يكون أحدهما ـ أو كلاهما ـ قد حمل ضمن التطور التاريخي معنى جديداً. وعندها تكون كمن يحاول إعطاء (الحداثة والجِدة) لأمر يحمل (الحداثة والجِدة) بالتطور التاريخي، فلم يعد بحاجة إلى مصدر آخر يمنحها له ويعطيه إياها.

إذن:

كيف تجمع بين علوم اللسانيات الحديثة ونتائجها، وبين مقولة استنادك ـ في (قراءتك الجديدة للذكر) ـ إلى الشعر الجاهلي الذي يكون حسب النتائج إما قد هلك وإما قد حمل ـ أعني ألفاظه وجمله وتراكيبه ـ ضمن التطور معنىً جديداً لم يقصده شعراء الجاهلية ولا خطر لهم ببال؟

ألا ترى معنا أن المشكلة التي تبرزها الطريقة التي (قرأت بها الذكر قراءة جديدة). تهز هذه القراءة هزاً عنيفاً وتؤدي بها إلى السقوط والانهيار؟

نحن طرحنا أمامك المشكلة فهات لها الحل.

وعلى أية حال، وما دمت في سبيل قيامك (بقراءة جديدة للذكر) رأيت

الرجوع إلى نص تستند إليه، فاخترت أن ترجع إلى الشعر الجاهلي ـ وهذا سلوك سليم منك، ورجوع إلى مصدر أصيل باعتباره نصاً من أهم النصوص في التراث الثقافي للغة العربية ـ فإن اختيارك هذا كان قاصراً ـ من وجهة نظري ـ ودون المطلوب لقراءة نص إلهي. وقد كان يتم ويكتمل لو كان رجوعك إلى نصين أصيلين لا إلى نص واحد. هذين النصين هما:

١ ـ ما نقل إلينا على وجه صحيح من كلام محمد ﷺ في شرحه للنص المُوحى به إليه من ربه، أو من فعله أو من إقراره، وهو ما يعرف بالسنّة النبوية الشريفة.

٢ ـ ثم الشعر الجاهلي.

وبغض النظر عن مقولة هلاك اللفظ أو عدم هلاكه عبر التطور التاريخي أو حمله لمعنى جديد، فإنك تكون قد عالجت موضوعك وقمت بدراسته (وقراءته) على هدى من نصوص ثلاث:

النص الأول: هو نفسه ما تسميه أنت (الذكر).

النص الثاني: أقوال وأفعال وإقرارات محمد ﷺ في شرح ما أوحي به إليه.

النص الثالث: الشعر الجاهلي.

ولو قارنّا النصين الثاني والثالث لوجدنا أن النص الثاني هو الأجدر بالركون والطمأنينة إليه والثقة به كمرجع أصيل من جهة، ومتصل اتصالاً مباشراً بالنص الذي تريد قراءته وملازم له في المنظور الزمني من جهة أخرى، الأمر الذي لا يتصف به النص الثالث.

إن تخليك عن هذا النص، ولجوءك إلى النص المتمثل بالشعر الجاهلي ـ على صحة الرجوع إليه ـ يجعلك كمن لجأ إلى المهم دون الأهم وإلى الصحيح دون الأصح.

ومهما يكن في الشعر الجاهلي من بلاغة وفصاحة وبيان، فمما لا ريب فيه أن ما نقل إلينا من كلام محمد ﷺ كان أكثر بلاغة وفصاحة وبياناً. أضف إلى ذلك أنه الناطق بالنصين:

النص: الذي نقله إلينا عن ربه باللفظ والمعنى (ومنه الذكر كما تعنيه أنت وتود قراءته قراءة جديدة).

والنص: الذي نقل إلينا معناه بلفظه هو: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤].

هذان النصان: متلازمان زمناً، ومتصلان بنا عن فم واحدة.

بينما الشعر الجاهلي قد يوغل في الزمن إلى عشرات السنين قبل الإيحاء بالنص الذي تريد قراءته.

فأيُّهما أقرب إلى النص الذي تريد أن تقرأ؟

وأيهما أجدر بإيضاح النص الذي تريد أن تفهم؟

على أن مشكلة كبرى تطرح نفسها أمامنا إن كانت القراءة مستندة إلى الشعر الجاهلي وحده.

هذه المشكلة تتبدى وتظهر في السؤال التالي:

هل تستند إلى الشعر الجاهلي برمته؟ ما كان منه بلغة اليمن.... وما كان بلغة ابني نزار مثلاً؟

أم تستند إلى بعض منه دون بعض؟ إنك لم توضح ذلك وكان عليك أن تفعل.

إن صاحبيك أبا علي الفارسي وابن جني وقفا حائرين أمام لفظ يرجع إلى عصر الشعر الجاهلي الذي تستند إليه ولم يَخْلوا منه بطائل، بسبب من اختلاف لغة اليمن عن لغة ابني نزار(١) فهل تجاوز علمك بالعربية ولهجاتها علم الرجلين ـ وهما من فضلتهما مع الجرجاني على كل علماء العربية ـ فأصبحت تفهم من لغة الجاهلية على تعدد لهجات هذه اللغة ما كان يعجز هؤلاء الرهط عن فهم بعضه أحياناً؟

لا أظنك تدّعي ذلك، حتى لأكاد أن أقول: إنني لا أظنك تدّعي دراستك للشعر الجاهلي دراسة تمكّنك من القياس به أو القياس عليه.

فأنت عندما ذكرت لنا في مقدمة كتابك المراحل التي مررت بها ـ سواء قبل تعرُّفك على الدكتور جعفر أم بعد ذلك ـ ذكرت بوضوح أنه عرفك على أبي

---

(١) الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ج١ ص٢٠، المقدمة.

علي الفارسي وابن جني وعبد القاهر الجرجاني. ولم تذكر لنا أبداً أنه أشار لك أو عليك بدراسة الشعر الجاهلي، ولو كان فعل ذلك لذكرتَه وما أخفيتَه فمتى درست الشعر الجاهلي ومتى أطلعت عليه؟

لعلك تقول إن ذلك كان في المرحلة الأولى التي انتهت عام ١٩٨٠م فإن كان الأمر كذلك، فإنك ـ نفسك ـ تصف هذه المرحلة بأنها:

مرحلة غير مثمرة حيث تم فيها بحث منطلقات غير مترابطة وعاجزة عن فهم الذكر، وقد كان السبب في ذلك هو التأثر بالمدارس التقليدية الموروثة والموجودة في الأدبيات الإسلامية القديمة والمعاصرة(١).

هنا أيضاً لا تشير من قريب أو بعيد إلى الشعر الجاهلي. فقد أشرت إلى تأثرك بالمدارس التقليدية الموروثة الموجودة في الأدبيات الإسلامية القديمة والمعاصرة فقط.

وبدهي أن الشعر الجاهلي هو من أدبيات ما قبل الإسلام وليس من الأدبيات الإسلامية قديمة كانت أم معاصرة.

غالب ظني أن الدكتور جعفر ـ وليس أنت ـ هو من يظهر بين سطور المنهج ذي القواعد الست، ولا أدل على ذلك من الفارق بين التعابير المستعملة في طرح المنهج، وتلك المستعملة في الحديث عن مراحل وضع الكتاب.

أ ـ في طرح المنهج: استعملت التعابير التالية(٢):

انطلاقاً مما سلف **(قمنا)** بقراءة.....

(معتمدين) على المنهج اللغوي لـ.....

(استعرضنا) معاجم اللغة العربية **فوجدنا**.....

(أننا) في **(فهمنا)** للكتاب **(نقف)** على أرضية القرن العشرين.....

(نظرتنا) لهذه الأدبيات.....

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٦.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٤.

ويبدو واضحاً أن المتحدث أكثر من واحد.

ب ـ في مراحل تأليف الكتاب: استعملت التعابير التالية[1]:

(بدأتُ) هذه المرحلة.....

(اعتبرتُها) من المسلمات.....

(تبيَّن لي) بعد عشر سنوات.....

(نظرتُ) إلى الإسلام.....

(وانتهيتُ) إلى هذه النقطة الخطيرة....

ويبدو واضحاً أن المتحدث هنا واحد فقط.

على أن الاستناد إلى الشعر الجاهلي ـ سواء كان ذلك من بنات أفكار الدكتور شحرور وحده أم من بنات أفكار الدكتور جعفر ـ أمر **يخلع عن الموضوع صفة المعاصرة**. ويعيدنا إلى المعركة التي أثارها في مطلع هذا القرن العشرين المستشرق (مارجليوت) والتي تبناها في نفس الفترة كبير دعاة المعاصرة حينذاك الدكتور طه حسين، بعد أن مهد لذلك **(بخلع العمامة)** التي كان لبسها أيام الأزهر.

ونحن وإن كنا نرى في زوبعة (مارجليوث وطه حسين) التي أثاراها حول الشعر الجاهلي، محاولة لم يكتب لها النجاح لاختراق الفكر الإسلامي، سواء في ذلك الفكر الموروث أو فكر الورثة في مطلع هذا القرن، بحيث رجع عنها الدكتور طه نفسه[2] إلا أننا نشير إليها. لنضع الدكتور شحرور ـ وجهاً لوجه ـ أمام زيف وبهتان (دعوى المعاصرة).

فالمعاصرة: في مطلع هذا القرن كانت في ادعاء بطلان الشعر الجاهلي والتبرؤ منه

والمعاصرة في نهاية هذا القرن أضحت في ادعاء صحة الشعر الجاهلي والعودة إليه

فأي المعاصرتين هي الأصدق حجة، وأيهما هي الأوهى؟

إن اتكاء كاتبنا على الشعر الجاهلي وادعاء الاستناد إليه في (قراءة جديدة للذكر) لن يخدم غرضه، فلو فعل ـ وليته فعل ـ لما وصل إلى ما وصل إليه،

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٦.

(٢) أسرار البلاغة، الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، دار المدني بجدة، ص٢٤.

فقد كان الشعر الجاهلي أحد الأسس الهامة التي اعتمدها (المفسرون) في المراحل المختلفة التي مرت بها عملية التفسير.

ومع هذا لم يصل أي منهم إلى ما وصل إليه الدكتور شحرور في رجوعه إلى هذا الشعر. وهذا ما دعاه إلى القيام بمحاولة لاختراق المدارس الموروثة والخروج عنها والتحرر من أطرها، ليحقق ـ على زعمه وظنه ـ قفزة أساسية نوعية في المعرفة والبحث(1).

وأنّى يكون له ذلك إذا عاد إلى ما قرر أنه لا بد من الخروج عليه والتحرر منه.

لقد كان طه حسين أكثر صدقاً مع نفسه ومع أستاذه (مارجليوث)، فهو عندما افْتُتِن بالآداب الأجنبية (لبس قبعتها) علناً و(خلع العمامة) علناً.

ولكن صاحبنا الشحرور يفعل العكس، فهو حين افْتُتِن بالمادية الجدلية وفرضية النشوء والارتقاء فِتْنَتَهُ بالقصيدة المنحولة للنابغة الذبياني (المتجردة) لم يجد وسيلة تمكّنه من أن يخترق بأصحابها داروين وماركس وزوجة النعمان ـ التي (تجردت) أمام الشاعر النابغة الذبياني من كل ثيابها ـ المدارس الموروثة ليحقق قفزته النوعية إلا في **(البحث عن عِمامة) لهم يضعونها على رؤوسهم ليحلُّوا بها محل شيوخ المدارس التي يعمل لاختراقها والقفز فوقها.**

الموضوع الثالث: الاحتجاج بنتائج علوم اللسانيات الحديثة فيما يتعلق بموضوع (الترادف) و(هلاك الكلمة).

علوم اللسانيات الحديثة....؟

لماذا يا رجل....؟

من أسس هذه العلوم...؟ أية مادة كانت مادتها؟.... هل كانت العربية أحد أدوات هذه العلوم ومادة من موادها؟... هل كان بين منظري هذه العلوم عربي واحد؟... ألا ترى أنه كان من الواجب عليك أن تقدم لنا بين يدي احتجاجك بنتائج هذه العلوم لمحة عنها وعن روّادها؟... لماذا لم تفعل...؟

---

(1) الكتاب والقرآن، د.شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٦.

وما يُدري القارئ بأن هذه العلوم مستمدة من لغة أمٍّ من لغات أخرى لا يربط بينها وبين اللغة العربية رابط؟. . . هل كانت مادتها هي اللغات السامية أم الحامية أم غير ذلك؟

ما أظن أستاذك الدكتور جعفر دك الباب يرضى بذلك. فهل استشرته؟

إن كنت فعلت، أو كان هو قد أشار عليك بذلك أو شارك في صياغة هذه الفقرة من كتابك، فإن المصيبة والبلية تكون أمر وأدهى لأنه هو نفسه قد اكتشف وقرر بعد البحث والدراسة سنوات طوال في موسكو حقيقة علمية تثبت أن: اللغة العربية:

١ ـ أصل قائم بذاته.

٢ ـ لم تتفرع من لغة (سامية) ومن لغة (سامية ـ حامية) أُمٍّ.

وأن العرب القدماء:

١ ـ هم عرب أصلاً منذ ظهور الحياة في شبه الجزيرة العربية.

٢ ـ ولم يتفرعوا من شعب (سامي) أصلي أو من شعب (سامي ـ حامي) أصلي.

ويعلن استناداً لذلك تهافت نظرية (أسرة اللغات السامية) أو (أسرة اللغات السامية ـ الحامية) التي يُزعم أن اللغة العربية تنتمي إليها(١).

وعلى هذا فإن أية نتيجة من نتائج علوم اللسانيات الحديثة أو القديمة لا يمكن تطبيقها أو الأخذ بنتائجها لفهم نص عربي ودراسته. إذا كانت قد استُمِدت من دراسة لِلُّغات (السامية) أو (السامية ـ الحامية)، لأن اللغة العربية ـ كما يقرر أستاذك الدكتور جعفر ـ أصل قائم بذاته لا علاقة له بأية لغة (سامية) أو (سامية ـ حامية).

ولا أظن أن (علوم اللسانيات الحديثة) قامت على أساس من دراسة اللغة العربية نفسها ووصلت إلى ما وصلت إليه من نتائج بسبب من دراسة هذه اللغة بالذات.

---

(١) د. جعفر دك الباب، محاضرة بعنوان (في التاريخ القديم لجزيرة العرب ولغاتها القديمة)، ألقيت بمكتبة الأسد ضمن النشاط الثقافي للمعرض العاشر للكتاب، ص٢، بخط اليد في ٢٠/ ٩/ ٩٤.

لن أسهب في مناقشة هذه الناحية، وليس علي أن أسدّ النقص الذي أوجدتّه عندما أعلنتَ لنا احتجاجك بنتائج (علوم اللسانيات الحديثة)، دون إلقاء أي ضوء على هذا الذي تحتج به وتتكئ عليه، مما جعل احتجاجك نفسه مجرد طرح مبهم غامض، ينقصه الكثير من الشرح كي يمكن قبوله في فهم وقراءة (نص إلهي) أنزل (بلسان عربي مبين) أو عدم قبوله.

ولكن ما لنا ولكل هذا ما دامت النتيجتان اللتان تحتج بهما وهما المتعلقتان بـ(الترادف) و(هلاك الكلمة) هما من مواضيع البحث التي تناولها أئمة اللغة العربية وروّادها بالدرس والتمحيص بحيث أدى بحثهم فيها إلى نتائج لم يؤدِ بحث (اللسانيات الحديثة) إلى أية إضافة عليها، بل أكاد أن أقول أنه كان قاصراً عن اللحاق بما وصلت إليه بخصوص الترادف.

وقد كان أولى بك أن تعتمد أئمة اللغة العربية وروّادها في هذه المواضيع وتستند إلى نتائج أبحاثهم فقد كان لك فيها ـ لو فعلتَ ـ ما يغنيك عن نتائج لعلومٍ لم تكن العربية أساسها.

ولم يكن في ذلك ـ لو فعلتَ ـ ما يعيبك في مسعاك الذي تسعى إليه لاختراق المدارس الموروثة والقفز فوقها، لأنه سبق لك واعتمدت بعض المورِّثين لها مثل أبي علي الفارسي وابن جني وعبد القاهر الجرجاني وابن فارس[1].

وحتى لا يبقى كلامي هكذا عاماً دون تحديد وبيان، لا أرى أي حرج في أن أقدم لك لمحة عن دراسة القوم ـ أعني بعض أصحاب المدارس الموروثة من أئمة اللغة ـ وأبحاثهم بخصوص (الترادف) و(هلاك الكلمة)[2].

١ ـ الترادف:

هو ترادف لفظين فأكثر على معنى واحد. كما تقول: السيف والعضبُ، والأسد والليث والغضنفر، والخمر والراح والعقار ونحو ذلك. وقد وجدنا كلامهم في هذا النوع يرجع إلى أربعة مذاهب:

(١) الكتاب والقرآن، د.شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٦.

(٢) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، تحقيق سعيد العريان، ج١ ص١٨٩.

أ ـ المذهب الأول:

أصحاب هذا المذهب من العلماء ينكرون **أن يكون في اللغة ترادف مطلق،** لأن كثرة الألفاظ للمعنى الواحد إذا لم تكثر بها صفات هذا المعنى كانت نوعاً من العبث تجلُّ عنه هذه اللغة.

وهؤلاء يرون أن كل لفظ من المترادفات فيه ما ليس في الآخر من معنى وفائدة. وأشياع هذا المذهب كثيرون منهم: ابن الإعرابي وثعلب وابن فارس.

ويتضح أن هذا الفريق يرى أن **الترادف ليس مطلقاً** في اللغة (لأن في كل لفظ من المترادفات ما ليس في الآخر من معنى وفائدة).

ب ـ المذهب الثاني:

أصحاب هذا المذهب من العلماء **ينكرون الترادف مطلقاً** ـ بقيد الزيادة في معاني الألفاظ المترادفة وبدون هذا القيد ـ وهم يعتبرون اللفظ الموضوع للمعنى الأصلي اسماً واحداً، والباقي صفات له لا أسماء، فأسماء (السيف) كلها أصلها السيف وسائرها صفات له. كالمهند، والصارم، والعضب ونحوها ومن القائلين بهذا الرأي أبو علي الفارسي شيخ ابن جني.

وموضع الخلاف بين هذا الرأي والرأي الذي قبله، هو في اعتبار الفرق بين الاسم والصفة، فأصحاب المذهب الأول يعتبرون المترادفات أسماء تزيد معنى الصفة، وهؤلاء يعتبرونها صفات محضة.

ومما يجدر بالملاحظة هنا، أن كاتبنا الدكتور شحرور اعتبر (ثعلب) و(ابن فارس) من أصحاب المذهب الثاني حين قال: **فوجدنا أن أنسبها هو معجم مقاييس اللغة لابن فارس (تلميذ ثعلب) الذي ينفي وجود الترادف في اللغة**[1].

والصحيح أن ثعلب وابن فارس ـ وبغض النظر عما إذا كان ابن فارس تلميذاً لثعلب كما ذكر ذلك الدكتور شحرور خطأ وبدون تثبت أم لم يكن ـ كان كلاهما من أصحاب المذهب الأول الذي يرى في المترادفات أسماء تزيد معنى الصفة، ولكنه لا ينكرها بشكل مطلق كما فعل أصحاب المذهب الثاني الأمر

---

(١) الكتاب والقرآن، د.شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٤.

الذي يدل على عدم الدقة في البحث والدراسة. وعدم إلمام الدكتور شحرور بآراء العلماء الذين أعلن أنه يعتمد على آرائهم.

ج ـ المذهب الثالث:

أصحاب هذا المذهب من العلماء **يثبتون الترادف ولكنهم يخصونه بإقامة لفظ مقام آخر لمعان متقاربة يجمعها معنى واحد**، كما يقال: أصلح الفاسد، ولم الشعث، ورتق الفتق، وشعب الصدع، ونحوها. أما إطلاق الأسماء على المسمى الواحد فيسمونه **المتوارد**. كالخمر والعقار والليث والأسد، وغيرها. وهذا المذهب من تقسيم بعض علماء الأصول.

د ـ المذهب الرابع:

أصحاب هذا المذهب من العلماء **يثبتون الترادف مطلقاً** بدون قيد ولا اعتبار ولا تقسيم، وعليه أكثر اللغويين والنحاة.

وقد قال ابن درستويه[1] في هؤلاء:

(إنما سمعوا العرب تتكلم بذلك على طباعها وما في نفوسها من معانيها المختلفة، وعلى ما جرت عليه عاداتها وتعارفها، ولم يعرفوا العلة فيه والفروق، فظنوا أنهما (أي اللفظين المترادفين) بمعنى واحد، وتأولوا على العرب هذا التأويل من ذات أنفسهم، فإن كانوا قد صدقوا في ذلك عن العرب، فقد أخطأوا عليهم في تأويلهم ما لا يجوز في الحكمة).

ولعل في ما قاله ابن ردستويه ما يُلقى بعض الضوء على الموضوع:

فالعرب في كلامها تجري على طباعها وما في نفوسها من معانيها المختلفة، وعلى ما جرت به عاداتها وتعارفها، أي استعمال عدة ألفاظ للمعنى الواحد، كل حسب ما تقصد إليه النفس والطبع في حالة من الحالات. أما عندما يتعلق الأمر بالفلسفة والحكمة فلكل لفظ معنى محدد يشير إليه ويدل عليه، حيث يأخذ اللفظ في هذه الحالة معنى (اصطلاحياً) له دلالة معينة.

ومن مجمل ما أسلفنا نجد أن من قالوا بالترادف وأثبتوه على إطلاقه،

---

(١) بغية الوعاة، جلال الدين السيوطي، دار المعرفة، بيروت، ص٢٧٩؛ والفهرست، لابن النديم، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ص٩٩.

ومن أنكروه على إطلاقه، ومن قبلوه أو أنكروه بقيود وشروط، كل أولئك لم يجانبوا الصواب أبداً. والفرق بينهم أن منهم **من نظر إلى اللفظ مجرداً** فأراده اسماً خاصاً لمعنى خاص ومحدد، ومنهم **من نظر إلى المعنى فوجد أن ألفاظاً عدة تدل عليه بزيادة في الوصف هنا أو نقص هناك مما تقتضيه المناسبة وتفرضه الحال في لغة نسيجها البيان والفصاحة والبلاغة.**

أفلا يرى القارئ ويرى الدكتوران الشحرور ودك الباب أن هذه خصيصة في العربية قد لا نجدها في لغة أخرى؟... وبالتالي فإن (علوم اللسانيات الحديثة) التي لم يجر الوصول إلى نتائجها من خلال دراسة العربية نفسها على وجه الخصوص دون سواها من اللغات، لا يجوز لأحد أن يعمم نتائجها هذه على لغتنا؟

وبالتالي فإن على الساعين لفهم لغتنا والقيام بقراءات جديدة لنصوصها أن لا يكون استنادهم إلى مثل هذه النتائج حصراً ودون سواها.

ثم أليس في ما تقرر لدى أصحاب المذهب الثاني من أئمة العربية الذين ينكرون الترادف مطلقاً وعلى رأسهم أبو علي الفارسي وابن جني اللذان اعتمدهما الدكتور شحرور ما يغنيه عن الاتكاء على علوم سبق إلى نتائجها التي أعجبته بخصوص الترادف هذان العلمان الكبيران في اللغة العربية؟

ما بال الدكتور شحرور يتمسك بهما ويستند إليهما في مطلع الصفحة (٤٤) من كتابه فقرة (١) ويعلن في الصفحة (٤٧) منه أنه في ذلك الوقت عند تعرفه على آرائهما أدرك أن الألفاظ خدم للمعاني، وأن اللسان العربي لسان لا يوجد فيه ترادف وأن المترادفات ليست أكثر من خدعة، ثم يعدل عنهما وعن (ثعلب) و(ابن فارس) مباشرة في الفقرة (٢) من نفس الصفحة (٤٤) إلى ما توصلت إليه (علوم اللسانيات الحديثة)...؟

لماذا... يا رجل...؟ ما دهاك لتفعل هذا بالرهط الذين تدّعي اعتمادك عليهم واستنادك إلى آرائهم؟

إن عند هؤلاء الرهط ما يغنيك في موضوع (الترادف) عن أي مرجع آخر، ولا تفسير لعدولك عنهم إلا افتتانك بسحر (الحداثة) فأردت أن تلجأ إليها، ولو كان في ذلك تخلٍ معيبٌ عمَّن أعلنتَ اعتمادك عليهم واستنادك إلى آرائهم....!!

وأذكِّر القارئ بما سبق أن قلته في الصفحة (١٤٧) من هذا الكتاب، من أن كاتبنا الشحرور لن يصطحب هؤلاء ويستشهد بهم بعد الصفحة (٤٤) من كتابه، وأن هذا أمر يلف النظر ويثير الانتباه ويدعو إلى التساؤل.

وعلى أية حال فإننا ـ قبلنا الترادف أو أنكرناه ـ نقوم دائماً باستعمال الألفاظ مترادفةً في كل صياغة نعبر بها عن المعاني التي نود إيصالها إلى الآخرين عندما يكون أداء المعنى يتطلب ـ بلاغة وفصاحة ـ لفظاً دون آخر وبخاصة عندما يكون جرس لفظ ما وإيقاعه ضمن تعبير ما، أكثر تأثيراً لدى المتلقي وأعذب في الأداء والتعبير، وقد فعل ذلك مَنْ قبلنا وسيفعله مَنْ بعدنا ما دامت لغتنا قائمةً ببلاغتها وفصاحتها وسعة المعاني التي تقوم الألفاظ بالدلالة عليها.

ولن يغيّر من هذا أن يكون اللفظ في أساسه صفة للمعنى المطلوب أو اسماً خاصاً به، ما دامت الدلالة على المعنى حاصلة في الحالين. ولا فرق بينهما إلا أن تكون حالة (أبلغ) من حالة و(أفصح).

إن أي متذوق للعربية يعلم أن ألفاظاً مثل (ذكاء وفطنة) و(شجاعة وإقدام) إنما هي ألفاظ تصف حالات ولا تحدد ذوات بعينها.

وكلنا يعلم أنه إذا كان لفظا (ذكاء وفطنة) أقرب لبعضهما، وكذلك لفظا (شجاعة وإقدام) فإن بين هذين وهذين فرق كبير. فليس كل ذكي شجاعاً ومِقداماً، وليس كل مقدام يتمتع بالذكاء والفطنة.

ولكن إذا كانت هنالك حالة يتمتع بها إنسان بالذكاء والشجاعة والفطنة والإقدام، ويشتهر بذلك، فإنه يمكن الدلالة عليه بأحد هذه الألفاظ، ولا ضرورة لذكرها مجتمعة، حيث يفهم (المتلقي) عندما أدله على (الشجاع) أنني أعني شخصاً معيناً هو الذي اشتهر بذلك، وكذلك عندما أدله على (المِقدام) و(الذكي) و(الفطن).

إنها ألفاظ **(ترادفت)** في الدلالة على معنى واحد على ما بينها من فروقات، طفيفة أحياناً كما بين (ذكي وفطِن) وكبيرة أحياناً كما بين (ذكي وشجاع).

إلا أن اعتياد الناس وتعارفهم على ذلك واستعمالهم لهذا الأسلوب في

التعبير والأداء، يجعل دلالة (الذكي) ـ في مثل حالتنا ـ هي نفسها دلالة (الشجاع). **وهل كان الترادف والحاجة إليه لغير ذلك؟**.

أما إذا ضيّقنا ـ نحن أهل العربية وأصحابها ـ الخناق على اللفظ، بحيث لا نسمح له بأية دلالة تم التعارف عليها والتآلف معها، فإننا نكون في هذه الحالة كمن يلعب في غير ملعبه، ويقرأ بغير كتابه، ويتحدث لغة غير لغته.

أضف إلى ذلك، أنه إذا كان كاتبنا الدكتور شحرور يضيق ذرعاً بـ(الترادف) ويحاول التخلص منه والسعي وراء المناهج التي ترفضه كعلم (اللسانيات الحديثة) مثلاً، ليتمكّن من حصر بعض الألفاظ بدلالات معينة دون غيرها، فإن مسعاه هذا مردود بما تأصّل في لغتنا وترسخ، الأمر الذي يجعل ولوج هذا الباب أمراً لا يخدم ما يسعى إليه ويهدف في محاولته للقفز على التراث واختراقه.

ولقد شغل الدكتور شحرور نفسه بمقولة (عدم وجود الترادف) في (علوم اللسانيات الحديثة) محاولاً إضفاء نتائج هذه العلوم على اللغة العربية التي كانت أعرق وأسبق في بحث الموضوع ذاته، مما جعل ثوب الحداثة أضيق من أن يسعها، ودون أن ينتبه إلى وجود باب آخر في علوم العربية يعطي اللفظ الواحد معان متعددة وهو (**باب المجاز**).

فإذا كان باب (الترادف) يعني وجود ألفاظ كثيرة تدل على معنى واحد ـ وقد ضاق الشحرور به وسعى جاهداً لإغلاقه دون جدوى ـ **فإن باب (المجاز) الذي يعني دلالة اللفظ الواحد على معان متعددة** لم يخطر لكاتبنا على بال، فلم يأتِ عليه بدعوى يدّعيها أو (حداثة ومعاصرة) يستعيرها.

ولن نخوض هنا في أنواع المجاز وجهاته وتحقيق القول في الاستعارة وأقسامها فذلك من مواضيع علم البيان. بل هو البيان كله على ما قيل[1] وإنما أشرنا إليه إثر حديثنا عن (الترادف) من باب (الشيء بالشيء يذكر) عندما لم يذكر كاتبنا شيئاً فيه، رغم ذكره الترادف والخوض فيه على لحن (الحداثة والمعاصرة) وموسيقاها.

---

(١) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، تحقيق سعيد العريان، ج١ ص١٧٨.

٢ ـ هلاك الكلمة[١]:

ومثل الترادف، فقد سبق لأئمة العربية أن بحثوا في موضوع الكلمة وتطورها عبر المراحل التاريخية، ومن خلال استعمال الناس لهذه الدلالة أو تلك، أو تركهم لاستعمالها وتخليهم عنها، وما كان ذلك منهم إلا لعلمهم أن الألفاظ مقصرةٌ دائماً عن بيان معانيها بياناً يطابق نوع الخلق ويوافق حالة الوجود، فإذا قيل أمامك: (جاء زيد) وكنت لا تعرف من زيد هذا، لم تعدُ أن تتمثل رجلاً من الرجال، ولكنك إذا عرفته تمثلت نوعاً من الخلق متميزاً بحالة خاصة من أحوال الوجود، ومن هنا كان التاريخ ـ الذي هو بيان نفسي محض لا يُؤدّى إلا بالألفاظ ـ من المعاني الكامنة المبهمة التي لا تثبت على قياس واحد من الحقيقة، بل لا بد فيها من الزيادة والنقص.

ولو ذهبنا إلى المعارضة بين ألفاظ الحياة العربية الأولى وما اختصت به من المعاني، وهذه الحياة الحضرية ومستحدثاتها، لرأينا قسماً كبيراً من اللغة يتنزل منزلة البقايا الأثرية، لأننا لا نحتاجه من جهة ولا هو مما يُعدُّ فضلاً عن الحاجة فينتظر به وقتها من جهة أخرى، وذلك كأسماء الإبل وصفاتها الكثيرة، وما إلى ذلك مما تطفح به معاجم اللغة.

ومن خلال درسهم وتمحيصهم توصل أئمة العربية إلى أن في لغتنا:

١ ـ ما هو منكر:

لكونه مهمل الاستعمال في العرب إلا قليلاً، كقول أهل الحجاز **ذأى يذأى** وهي في لغة أهل نجد **ذوى يذوى**.

٢ ـ ما هو متروك:

وهو ما كان يستعمل قديماً ثم ترك واستعمل غيره، **كالغِزَّين بمعنى الشدقين والبعقوط والبلقوط** بمعنى القصير ونحو ذلك.

٣ ـ المُمات:

وهو ما أُميت استعماله كأسماء الأيام والشهور وقد ذكرها صاحب

---

(١) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، تحقيق سعيد العريان، ج١ ص١٦٤ وما بعدها.

الجمهرة مثل: شيار معنى السبت، وعروبة بمعنى الجمعة، والمؤتمر بمعنى المحرم، وناجر بمعنى صفر وما إلى ذلك.

وقد عالج هذا الموضوع أعلام أئمةٌ من أمثال ابن رشيق ومحمد بن علي الأنصاري المتوفى بالقاهرة ٦٨٤هـ والكلبي والفراء.

وإذا عرفنا هذا، تبقى أمامنا الألفاظ التي استعملت وما تزال تستعمل إلى يومنا هذا، فلا هي مما أهمل استعماله فأنكرت، ولا هي مما تركت واستعمل غيرها للدلالة على معناها، ولا هي مما أُميت فاندثر وبقي أثراً في اللغة كأطلال خولة في معلقة طرفة بن العبد:

لخولة أطلال ببرقة ثهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

تبقى أمامنا ألفاظ ما تزال تحمل معناها دون أي تغير في دلالة اللفظ عليه، رغم قدم الاستعمال لهذا اللفظ بل وإغراقه في القِدم.

وأخص ما يكون ذلك في الألفاظ التي استعملت (استعمالاً إلهياً) فأعطتها قداسة (الاستعمال الإلهي) دلالة لا تتغير ولن تتغير حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فهي حية كألفاظ، وحية في دلالتها على مدلولاتها المقدسة. ومهما حاول كائن من كان أن يدل بها على معنى آخر لم يدل عليه (الاستعمال الإلهي) لها فإنما يحاول عبثاً.

وستبقى الدلالة على المعنى المقصود بهذا (الاستعمال المقدس) قائمة أبد الآبدين بضمان إلهي صيغ بعبارات تأكيدية حسب أسلوب العربية في التأكيد، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

وهل من تأكيد أبلغ من استعمال **(إنا نحن)** نزل **(نا)** الذكر و**(إنا له لـ)** حافظون.

وعلى هذا يكون ذهاب بعض الذين افتتنوا بالمعاصرة ـ فسلبتهم الأفئدة والألباب ـ إلى اعتبار ألفاظ مثل:

الله.... الرسول.... الدين.... الجنة.... النار.... الثواب.... العقاب.... الحلال.... الحرام.... الواجب.... المكروه.... إلخ.

ألفاظاً طالت مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة، فأصبحت عاجزة عن

أداء مهمتها في التعبير والإيصال، وغير قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة، والدعوة بالتالي إلى التخلص منها كما يدعو إلى ذلك بكل صراحة ووضوح الدكتور حسن حنفي[(١)].

أو ذهابهم إلى إنكار الترادف ـ أخذاً بنتائج علوم (اللسانيات الحديثة) ـ للتوصل إلى:

١ ـ التفريق بين ألفاظ مثل: الكتاب.... القرآن.... الذكر.... الفرقان.... إلخ.

٢ ـ تحميل الألفاظ معانٍ جديدةً لم تكن لها، ولم يقصدها من أوحى بها، ولم يفهمها كذلك من تلقاها مثل: الجيب.... البنون.... الفؤاد.... الحنف.... وألفاظ كثيرة مثلها كما يدعو إلى ذلك ويعلن بصراحة ووضوح كاتبنا العتيد الدكتور شحرور[(٢)].

إنما هو ذهاب إلى تيه، وسير في ديجور، ومحاولة عابثة لن تزهر في خريف ولن تورق وتثمر في شتاء ولا في صيف، لأنها تحاول عبثاً أن تمحو من فصول السنة فصل العطاء والنماء فالربيع لديها عاجز وغير قادر على الأداء والتعبير، لطول مصاحبته للمعنى الشائع للنمو والعطاء والخير.

وعيب هؤلاء القوم ـ أعني المفتونين بالمعاصرة والحداثة ـ أنهم استبدلوا بأعلام العربية وروّاد علم المعاني فيها وأئمة نحوها وصرفها، وواضعي معاجمها والباحثين ليلهم ونهارهم وراء أصلها وفصلها حتى لم يعد فيها حرف أو اسم أو فعل لم يتناوله هؤلاء الرهط بالبحث والدرس. وافتراض كل الاحتمالات لتركيبه من حيث البناء اللفظي ومن حيث المعنى الذي يدل عليه مما جعل العربية ـ من بين لغات الأرض كلها ـ الأكثر تأصيلاً والأغزر بحثاً ودراسة، والمتفردة بين لغات الأمم كلها في عراقة ما يسمى بـ(فقه اللغة) بحيث ينتفي مجرد الظن بأن لغة أخرى غيرها قد أمكن ضبطها كما ضبطت أو تمّ حفظها كما حفظت.

---

(١) التراث والتجديد، د. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ص١١٠.

(٢) الكتاب والقرآن، د. شحرور، دار الأهالي بدمشق، وهي ألفاظ ومعانٍ مبثوثة في معظم صفحات الكتاب، وهي محور وأساس الطرح الفكري له.

أقول: إن عيب هؤلاء القوم المفتونين بالمعاصرة والحداثة أنهم استبدلوا ـ للتزين (بماكياج) المعاصرة و(بارفان) الحداثة ـ بهؤلاء الأعلام من أمثال: أبي علي الفارسي، وابن جني، وعبد القاهر الجرجاني، والفراء، وابن فارس، والخليل بن أحمد الفراهيدي، وسيبويه، وقطرب، والأصمعي، والمبرد، والزجاج، وابن السراج، والثعالبي، وابن درستويه، وابن الأعرابي، وثعلب، وكثيرين غيرهم من المدارس المختلفة للعربية في البصرة والكوفة وبغداد وغيرها، أعاجم، درسوا لغاتهم وبحثوا فيها، وتوصلوا إلى نتائج هي على قدر تلك اللغات، ثم حاول بعضهم التعرض لنماذج من أدب العربية وشعرها. بمقاييس لغاتهم لا بمقاييس العربية ذاتها ـ وهذا جهل وليس علماً إن أحسنّا الظن بنياتهم ـ كمحاولة مارجليوت في الشعر الجاهلي، ومحاولة (أندراس حاموري) ١٩٦٩م لدراسة شعر أبي نواس[(١)] ومقارنة شعره بشعر (الألياذة لهوميروس) والتي هوجمت بعنف ـ كان الدافع إليه الجدل البلاغي أكثر من روح العلم الحقيقي ـ من قِبَل (فرانسوا هدالين Hedelin) و(أوبيناك Aubignac) و(ميماك Meimac) في القرن السابع الميلادي[(٢)]، فقاموا بتقليدهم تقليداً أعمى وأخذوا بطريقتهم في المعالجة والنظر إلى النص واعتبروا ذلك مثالاً رائداً احتذوه، دون نظر أو حذر ليكون لهم فخر الانتماء إلى المعاصرة والحداثة.

ولا يغني في ذلك ادعاء كاتبنا الشحرور أنه يستند في منهجه إلى آراء أبي علي الفارسي وابن جني وعبد القاهر الجرجاني وابن فارس، لأن كل هذا بقي مجرد ادعاء ومجرد (لوحة تزيينية) لا أكثر ولا أقل، فآراء القوم لا تؤدي ولم تؤد يوماً ـ رغم ما أثرناه حولهم من نقد في صفحات سابقة من كتابنا هذا أثناء عرض لمحات من تاريخهم ـ إلى ما يحاول كاتبنا تغطيته بهم من نتائج، فهو تركهم في الصفحة (٤٤) من كتابه وتخلى عن صحبتهم بعدها مؤثراً عليهم آراء ونظريات قوم آخرين.

ولا أجد سبباً يدعوني للاسترسال في عقد مثل هذه المقارنات بين علماء اللغة

---

(١) الشفاهية والكتابة، والتز. ج. أونجور، ترجمة د.حسن البنا عز الدين، دار المعرفة، الكويت، ج١٨٢ ص٤٠.

(٢) الشفاهية والكتابة، والتز. ج. أونجور، ترجمة د.حسن البنا عز الدين، دار المعرفة، الكويت، ج١٨٢ ص٢٠.

العربية وعلماء اللسانيات الحديثة والغوص في ذلك أكثر مما سلف، لأن ذلك يخرجنا عن موضوع بحثنا وينأى بنا عن الهدف الذي نسعى إليه، ولو فعل الشحرور بعض ذلك فقدم لنا نبذة عن (علوم اللسانيات الحديثة) التي يأخذ بنتائجها، وعن علمائها وأساطينها الأجانب ـ وقد كان عليه أن يفعل لو كان فعلاً يقدم بحثه على أسس علمية وموضوعية ـ لكنّا ناقشناه بما قدم، فأخذنا بما يصح منه والتفتنا عما لم يصح. أما وأنه لم يفعل فإننا نكتفي بهذا القدر اليسير من التعرض للموضوع.

الموضوع الرابع: وهو زعم الكاتب أنه إذا كان الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان فيجب الانطلاق من فرضية:

١ ـ أن الكتاب تنزّل علينا، وأنه جاء لجيلنا في النصف الثاني من القرن العشرين، وكأن النبي ﷺ توفي حديثاً، وبلغنا هذا الكتاب.

٢ ـ أن كل ما جاء في الكتاب:

أ ـ قابل للفهم بالضرورة.

ب ـ ويفهم على نحو يقتضيه العقل.

٣ ـ لا يوجد تناقض (بين الوحي والعقل) و(بين الوحي والحقيقة) ويفسر الكاتب عدم وجود هذا التناقض بـ(صدق الخبر ومعقولية التشريع).

والمثير للضحك والحسرة بعد هذه الفرضية ـ التي يشترط الكاتب الانطلاق منها وجوباً كي يقبل بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان ـ زعم هذا الكاتب بأنه حاول جاهداً في كتابه (احترام عقل القارئ أكثر من احترامه لعواطفه)[1].

عن عواطف القارئ:

فنحن نسلم للكاتب بما زعم، بل لعل الأمر تجاوز حدود عدم احترامها إلى ما هو أكثر من ذلك.

أما عن عقل القارئ:

فأي احترام لهذا العقل تزعمه، عندما تدعوه إلى التخلي عن حضارة بكاملها، تتسامى على الحضارات الأخرى بأنها:

---

(١) الكتاب والقرآن، د. شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٤ و٤٥.

١ ـ أكثرها استمراراً:

فلم تَدُم حضارة لأمة من الأمم دوامها. وكل الحضارات ـ قديمها وحديثها ـ ما تلبث أسسها إلا قليلاً حتى يعتريها التغيير والتبديل، وأحياناً كثيرة التخلي عنها والتبرؤ منها، حتى ليكاد ذلك أن يكون سمة لها، الأمر الذي يجعل أبناءها الموسومين أو الموصومين بها، يحاولون جاهدين إخفاء ذلك باصطناع تعابير يَخدَعون بها وينخدعون مثل (التطور، التجديد، الحداثة، المعاصرة. . .) إلخ ما هنالك من ألفاظ وتعابير هي إلى الإبهام والغموض أقرب منها إلى البيان والوضوح.

ولو أنصف القوم أولئك، لاعترفوا بأن الأمر ليس أمر تطور وتجديد وإنما هو سقوطٌ لأسس الحضارة لدى الممارسة والتطبيق، وبحثٌ عن بدائلَ أخرى لن تلبث إلا قليلاً حتى تسقط أسسها وتنهار ليعود البحث عن بدائل من جديد، ويعود الحديث عن التطور والتجديد مرة تلو المرة.

٢ ـ أنشأها نص إلهي:

لم تصنعه عبقرية إنسان ولا دبجته يراع كاتب أو فيلسوف، ولا أطلقته بلاغة خطيب مفوه أو شاعر مطبوع، ولا تفتقت عنه قريحة بشر.

أنشأها نص أوحى به خالق الكون ومبدعه ليكون نظاماً لما أبدع وخلق ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البقرة: ١١٧]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، من المحسوسات والمدركات بماهياتها وقوانينها ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ يُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾﴾ [يونس: ٥]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الفرقان: ٢].

وهي حضارة أعلن خالقها ومنشئها أنها لم تخلق لتكون ملعباً للّاعبين ولا لتكون مدعاة لدعاوى الباطل ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧]، ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٩]، ﴿وَيُحِقُّ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [يونس: ٨٢]، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأنعام: ١١٥].

فلا يحاولنَّ أحد بعد ذلك خلط الأمور ببعضها، فلن يجديَ أبداً خلط الباطل بالحق، لأن الذي خلق هو الذي قرر ذلك. فما خلق باطلاً أبداً، وإنما

خلق بالحق صدقاً وعدلاً، ولم يخلط بينهما ـ وجل جلاله عن ذلك ـ بل نهى عن عملية الخلط بوضوح وجلاء ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة: ٤٢]، ﴿إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴿٨١﴾﴾ [الإسراء: ٨١].

لا أريد التوسع في سرد مزايا هذه الحضارة ـ ولو فعلت لامتلأت بذلك مئات الصفحات بل قلّ ألوفها ـ وإنما ذكرت هاتين الميزتين لأشير إلى الحضارة التي يريدنا الكاتب أن نتخلى عنها. ثم يقف في زهو وتيه ليمنّ علينا بأنه (احترم عقلنا).

ولو صاغ عبارته من (الحرمان) لا من (الاحترام) لكان ذلك أدق في التعبير وأصدق....!!!

وحسبي أن أقول له: إذا كنت صريحاً في إقرارك بعدم احترام عواطف القارئ، فسأكون أكثر صراحة منك لأقول لك: كفاك هزءاً وسخرية بعقله، **فليس من احترام العقل بشيء أن تطلب من أحد القفز فوق حضارة امتدت ولا تزال قرابة خمسة عشر قرناً من الزمان، كشرط مسبق لكي تقبل منه** ـ وربما بتواضع كبير منك ـ **أن إسلامه صالح لكل زمان ومكان.**

وأنت إذ تطلب هذا لا تعدو أن تكون في إحدى حالتين:

١ ـ أن تكون على جهل بما يعنيه مبدأ (الإسلام صالح لكل زمان ومكان).

٢ ـ أن تكون على علم تام بما يعنيه، ومن ثم فإنك تعمل على اختراق هذا المعنى في محاولة لتغييره وتبديله لصالح (الحداثة والمعاصرة و...).

أو لست أنت من قرر وأعلن أنه لا يمكن لإنسان أن يقفز قفزة أساسية نوعية في المعرفة والبحث إلا إذا:

١ ـ اخترق المدارس الموروثة وخرج عنها.

٢ ـ وحرر نفسه من إطارات هذه المدارس.

٣ ـ وأن المدرسية هي نقطة قاتلة في البحث العلمي[(١)]؟

وإني لا أراك إلا وقد بدأت بالقفز وبدأت محاولة الاختراق، وأرى لزاماً عليَّ أن أبلِّغك الآيات التالية وهي غيض من فيض لتكون حجة عليك يوم الدين:

---

(١) الكتاب والقرآن، د.شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٦.

١ ـ ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا
ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ (كي يكون صالحاً لنا ومناسباً لزماننا)
قُلْ:
مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ
إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ
إِنِّيٓ أَخَافُ ـ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي ـ
عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [يونس: ١٥]

٢ ـ ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ
يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ
ٱلْقَوْلِ غُرُورًا (بألفاظ خادعة وصيغ مضللة)
وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ
فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾
وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا
يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ
وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾
أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا
وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا (لا لبس فيه ولا غموض)
وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ
يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ (فهم يجدونه في كتبهم ويعرفونه كما يعرفون أبناءهم)
فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾
وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا
لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ (طال الزمان أو قصر)
وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾
وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ (بنظريات ظاهرها حق وباطنها باطل)
يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ (إلى سُبُلٍ أخرى)
إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ
إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [الأنعام: ١١٢-١١٦]

اللهم هل بلَّغت. . . اللهم فاشهد.

ولك ـ إن شئت بعد هذا ـ أن تحترم عواطفنا وعقولنا، أو أن تهزأ بها وتستخف.

والأمر معك ليس موضوع احترام أو عدم احترام، إنه أخطر من ذلك ـ فيما يبدو لي ـ بكثير. إنه موضوع **محاولة لتبديلِ وتغييرِ في فهم كلمات الله التي تمت صدقاً وعدلاً** وفُهمت كذلك صدقاً وعدلاً، تستعمل لها مفرداتٌ وزخارفٌ من القول مثل ألفاظ (القفز) و(الاختراق) و(المعاصرة) و(التحرير). . . . إلخ كي تمر على الناس بسهولة ويسر.

﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، ﴿وَقَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ ٱلْمَكْرُ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٤٢]، ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُن فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [النمل: ٧٠].

وتعبير **(الإسلام صالح لكل زمان ومكان)** إنما هو تعبير عن **مبدأ إلهي خص الله تعالى به الإسلام**، وهو يشير ـ فيما يشير إليه ـ **إلى الأسلوب الذي يجب أن يفهم به الإسلام؛ وإلى أن الإسلام إلهي الصنعة ولم يصنعه فكر وعقل إنسان وبالتالي فإنه ليس نتيجةً لفهمِ إنساني يتبدل من إنسان لآخر ومن عصر إلى عصر ومن زمان إلى زمان.**

هذا المبدأ هو (**دليل فهم**) وليس (**نتيجةً لفهم**) والفرق كبير جداً بين **(دليل الفهم)** و**(نتيجة الفهم)**.

وأي قيد أو شرط يشترط لفهم هذا المبدأ إنما هو تجاوز على الدليل، أو لنقل بكل صراحة:

إنه محاولة لتبديل الدليل بآخر وعكس القضية، بحيث يصبح فهمنا ـ وهو نسبي في كل الأحوال ـ هو الذي يضع ويبتكر الأسس التي تصلح في الزمان والمكان، دون أن ننسى تغطية هذه الأسس **(بعمامة الإسلام)**. في حين أن القضية ـ بوصفها الصحيح ـ هي في فهم مبادئ الإسلام وأسسه في توجهاتها العامة على أنها:

١ ـ **مبادئ ثابتة لا تتبدل ولا تتغير.**

٢ ـ **وهي أكثر شمولاً واتساعاً من زمان بعينه ومكان بعينه.**

٣ ـ **وأن حاجات الزمان ـ أي زمان ـ البعيدة عن الهوى في كل مكان ستجد ضوابطها في أحكام وقواعد تطلقها هذه المبادئ باستمرار ما استمر الزمان وما اختلف المكان وما حدثت فيه حوادث تحتاج إلى ضبط.**

وفي هذا إعجاز المبدأ الذي يجعل الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان بالشكل الذي يحقق للمبادئ صدقها وعدلها، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۝١١٥﴾ [الأنعام: ١١٥].

وإذن. . . . فقد تمت الكلمة. . . . ولا مبدل لها برغم أن ربك يسمع حاجات كل زمان ومكان، ويعلمها.

وما ذلك من ربك إهمالاً لخلقه ـ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ـ ولكن لأنه بالنص الذي أوحى به إلى نبيه محمد ﷺ **أرسى الأساس الكامل، وأتم المنهج، فلا حاجة بعد لأساس آخر أو لمنهج سواه.**

وقد أعلن ربك ذلك بجلاء ووضوح ما بعدهما وضوح ولا جلاء حين وضع للناس أواخر قائمة الحرام والحلال.

أعلنها مدوية مجلجلة لا لبس فيها ولا غموض، وبلغها لنا على لسان نبيه محمد ﷺ بعد عصر يوم الجمعة يوم عرفة في حجة الوداع سنة عشر للهجرة من على ناقته (العضباء) التي بركت لثقل الموقف[1]:

﴿الْيَوْمَ

١ ـ أَكْمَلْتُ لَكُمْ   دِينَكُمْ

٢ ـ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ   نِعْمَتِي

٣ ـ وَرَضِيتُ لَكُمُ   الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

والخطاب في هذه الآية للمسلمين كافة في كل زمان ومكان، مَنْ صَحِبه في حجة الوداع ومن لم يَصْحَبه، من كان مولوداً زمنها ومن وُلِدَ بعدها وإلى أن تقوم الساعة ويرث الله الأرض ومن عليها.

ولسائل أن يسأل:

كيف تُوفِّقون بين **ثبات المبادئ والأسس** صدقاً وعدلاً دون تغيير أو

---

(١) تفسير القرطبي، دار الكتاب العربي في بيروت، ج٦ ص٦١.

تبديل، واستجابتها في نفس الوقت لحاجات الزمان والمكان **المتغيرة باستمرار؟**.

هذا سؤال هام جداً وكبير جداً حاول الكاتب الانحراف به انحرافاً خطيراً لدى تعرضه لشرح مفهوم (الحنْف) الذي استعمل كثيراً فيما أوحى به الله إلى نبيه محمد ﷺ معبراً عن ذلك بمقولة: **ثبات النص وحركة المحتوى**[1]. مقابل مقولة من سلف: **لا ينكر تبدل الأحكام بتغير الأزمان**[2].

وسنناقش ذلك في موضعه من كتابنا هذا بإذن الله، مشيرين سلفاً إلى أن استجابة المبادئ والأسس الثابتة صدقاً وعدلاً التي لا تتغير ولا تتبدل لما يستجد من حاجات في كل زمان ومكان هي **استجابة ضبط وتقييم وتنظيم**، تقبل السليم مما يستجد وتمده بالأسس التي تدعم هذه السلامة وتَسِمه بِسِمةِ الحلال والمباح مما يعود على الناس بالخير والفائدة، وترفض السيئ منه والوخيم وتَسِمه بِسِمةِ الحرام والمكروه بالأسس والمبادئ ذاتها، **فالأسس والمبادئ في الإسلام هي المقياس الذي تقاس به حوادث الزمان والمكان، وليست الحوادث هي المقياس الذي تقاس به هذه الأسس والمبادئ**.

وقد أدرك ذلك بشكل واضح وسديد كاتب معاصر هو الدكتور منير الشواف حيث يقول في رده على الشحرور[3]:

(إن الإسلام جاء ليغير عادات الناس الفاسدة ويغير واقعهم المنحط بواقع جديد على أساس ما جاء بكتاب الله وسنّة رسوله، وما دلّ عليه الكتاب والسنّة من قياس معلل بعلة شرعية أو إجماع الصحابة رضوان الله عليهم. فالدين غير قابل للتغيير، بموجب أهواء الناس ورغباتهم وإنما الذي يتغير في الحياة هو الوسائل المادية والأساليب والخطط أي الأشكال المدنية. أما المعالجات فهي

---

(١) ورد ذلك التعبير في صفحات كثيرة من (الكتاب والقرآن)، للدكتور شحرور مثل ص١٢٩.

(٢) وهذه قاعدة عامة من تسع وتسعين قاعدة، يمكن الرجوع إليها في مجلة الأحكام العدلية، المواد (٢ ـ ١٠٠).

(٣) تهافت القراءة المعاصرة، منير الشواف، الشواف للنشر والدراسات، قبرص، ص٥٢٤.

ثابتة لأن الله سبحانه وتعالى خالق الكون والإنسان والحياة، هو الذي وضع في الإنسان الغرائز والحاجات العضوية ونظمها وحدد لها طرق الإشباع الصحيحة وجنب الإنسان وسائل الإشباعات الشاذة والخاطئة. فالمسلم يتقيد بالحكم الشرعي سواء وافق ما يُحِلُّه الناس أم خالفه، لأن الواقع ليس (**مصدر**) تفكير وتشريع بل هو (**موضعُ**) تفكير لمعالجته بالشريعة).

ولعل كثيرين سوف يقفون أمام هذا الطرح ليزعموا أن في هذا حجراً على التفكير وإذعاناً لقواعد ثابتة أبدية لا تتغير.

أما أنه إذعان لقواعد ثابتة أبدية لا تتغير فهذا قول صحيح وهذا هو معنى (التسليم) لله عز وجل ﴿قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَـٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَـٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الأنعام: ٧١]، ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ ۗ﴾ [لقمان: ٢٢]، ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [الزمر: ٥٤].

وأما أن فيه حجراً على التفكير فهذا غير صحيح أبداً، بل إن عملية الحث على التفكير بشكل دائم ومستمر ذاتها. تشكل قاعدة من أهم وأبرز هذه القواعد والأسس الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل، فالحث على التفكير وإعمال العقل أمر محسوم في الإسلام من لدن رب العالمين خالق العقل وخالق التفكير، وهو أمر مطلوب حتى تقوم الساعة. فلن يقبل أبداً في أي زمن من الأزمان وفي أي مكان من الأمكنة طلب الامتناع عن التفكير والامتناع عن استعمال العقل في عملية التفكير. وهذا أساس من الأسس الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل في النص الإسلامي وقاعدة من قواعده. وقد تأصلت هذه القاعدة في سبع وستين آية من آيات الكتاب الموحى به إلى محمد ﷺ لا في آية أو بضع آيات فقط ومن هذه الآيات على سبيل المثال:

﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩]، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠]، ﴿إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الزخرف: ٣]، ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا ۖ أَفَلَمْ تَكُونُواْ تَعْقِلُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [يس: ٦٢].

إذن فمن الإذعان والتسليم لله بما أمر ونهى، النهوض بواجب التفكير وإعمال العقل في كل أمر من الأمور يحدث أو يستجد ما تجددت الحياة واستمرت، ليتم ضبط هذه الأمور وتنظيمها حتى يقوم اجتماع الناس على أساس متين من العدل، لا على أساس من أهواء النفوس ونوازعها.

وللقارئ أن يتساءل.... كيف؟

كيف نذعن ونسلم.... ونعقل ونفكر في آن واحد؟

أليس في إعمال العقل والتفكير ما قد يدعو إلى عدم الإذعان والتسليم.... ويؤدي إلى شبهة وزن النص بالعقل كما يفعل العلمانيون؟

وأين يضحي مطلب الإذعان والتسليم لو حصل ذلك؟

وكيف يتم تنفيذ الأمر الإلهي ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ۝٩٤﴾ [الحجر: ٩٤]؟.

إن روعة الإسلام وملاءمة قواعده وأحكامه لكل زمان ومكان ـ الأمر الذي تفتقر إليه أية نصوص أخرى لأية حضارة أخرى ـ (تكمن) و(تتجلى) في الجواب على هذا التساؤل.

إن النص الإسلامي ـ **وهو نص إلهي** ـ عالج مواضيع الكون المختلفة من علاقة الناس بخالقهم وعلاقاتهم بعضهم مع بعض، وعلاقاتهم بالكون نفسه والنظر فيه، إلى البحث في (نشوئهم وارتقائهم) وفي بدئهم وانتهائهم، وبدء الكون وانتهائه، إلى ما حدث في الكون، وما قد يحدث، وما سيحدث.. إلى ما هنالك من المواضيع التي لا حصر لها، ما ظهر منها وما سيظهر وإلى أن تقوم الساعة، بإحدى وسيلتين:

الوسيلة الأولى: التعرض لها والحكم فيها.

الوسيلة الثانية: السكوت عنها.

وإذا لم تكن هنالك مشكلة في المواضيع التي عولجت بالوسيلة الثانية حيث تدخل الأمور المسكوت عنها ـ مبدئياً ـ ضمن مفهوم (الإباحة) إن لغة أو اصطلاحاً.

فإن في المعالجة بالوسيلة الأولى (التعرض والحكم) وفق أسس وقواعد

المنهج الإسلامي المستمد من الوحي الإلهي ذاته ـ سواء ما أوحي بالمعنى أو ما أوحي باللفظ والمعنى ـ ما يسم الحضارة الإسلامية بما لم ترق إليه حضارة أخرى، إذ قدمت لنا هذه الحضارة أصولاً وقواعد في استنباط الأحكام لحوادث الأزمان ومستجداتها بحيث تبلى الأحداث نفسها وتبقى الأصول والقواعد الثابتة تمد البشرية جيلاً بعد جيل بما يساعدها على استيعاب كل جديد ومن ثم الحكم عليه بمنظار الإسلام ووزنه بميزانه.

ولئن كانت سهولة الأمر في الوسيلة الثانية تعود إلى أن مفهوم (الإباحة) يتيح لأهل كل زمان في كل مكان أن ينظموا أمورهم وفق مصالحهم وأعرافهم وعاداتهم بحيث قد تختلف الأعراف والعادات والمصالح من مكان لآخر (في الزمان الواحد) أو تختلف من زمان لآخر (في المكان الواحد) **فينظم أهل كل زمان ومكان أمورهم حسب ما يعود على مصالحهم بالنفع والفائدة ضمن الإطار العام للمنهج الإسلامي في الحياة، وبحيث لا يحصل من هذا التنظيم لما تمت إباحته لا ضرر ولا ضرار[1] لأحد أو لجماعة، وبحيث لا يؤدي إلى التعارض مع ما لم يسكت عنه.**

فإن الأمر في الوسيلة الأولى التي عالجت الأمور بالتعرض لها والحكم فيها مختلف تماماً فهي تتصف بـ:

١ ـ ثبات الحكم فيها فلا يتغير ولا يتبدل:

فالزنى مثلاً حرام إلى الأبد في كل زمان وفي كل مكان.

والزواج مثلاً حلال إلى الأبد في كل زمان وفي كل مكان.

٢ ـ إعمال العقل والفكر لمعرفة دلالة الحكم الثابت على المواضيع التي يحكمها دون غيرها.

٣ ـ النظر باستمرار في كل ما يجد من حوادث على مر الأزمنة والعصور لفرز هذه المستجدات وإلحاقها بهذا الحكم الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل أو بذاك أو إلحاقها بما تم السكوت عنه واعتبارها مما يدخل ضمن مفهوم (الإباحة).

---

(١) مجلة الأحكام العدلية، القواعد العامة.

ولتوضيح الأمر نقدم (**مفهوم الربا**) كمثال على ذلك، نقتصر عليه حتى لا نطيل البحث كثيراً وحتى نبقى ضمن حدود الموضوع الذي نناقشه رغم أن الأمثلة من الكثرة بحيث تحتاج إلى ألوف الصفحات.

مفهوم الربا:

أولاً: النص الإلهي الثابت الذي لا يتغير:

﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ:

إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ

فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ

وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾

يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾

إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾

فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾ [البقرة: ٢٧٥ ـ ٢٧٩].

نص واضح وجلي وصريح لا لبس فيه ولا غموض يسرد بأسلوب رائع ـ مختصر وشامل ـ قصة الربا.

سالفها من قبل الإيحاء بالنص. **وحاضرها** حين نزول الوحي به. **ومآلها** بعد ذلك إلى أن تقوم الساعة. مع **الوعد** لمن أطاع **والوعيد** لمن عصى.

سالفها:

﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ﴾.

حاضرها:

﴿وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾﴾.

﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾.

﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾.

مآلها:

﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾.

﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾.

﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ﴾.

الوعد:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾.

١ ـ ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾.

٢ ـ ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾.

٣ ـ ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾﴾.

الوعيد:

﴿وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾﴾.

﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾﴾.

﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾.

فهل بعد هذا مجال لقائل أو متقول للزعم تحت هذه الدعوى أو تلك أنه يمكن **إعادة النظر بهذا النص لفهمه فهماً جديداً على ضوء من مقتضيات الحداثة والمعاصرة في نهاية القرن العشرين، بحيث:**

١ ـ يصبح الربا مثل البيع في الحل فلا تحريم، رغم ثبات النص؟

٢ ـ ويربو الربا مثل الصدقات فلا يمحق؟

وهل لأحد أن يجرؤ على محاولة إعادة النظر في نص إلهي ليغير في مدلولاته الثابتة ويبدل؟

الربا حرام: هكذا يعلن النص ويقرر.

ومن عاد إليه بعد إعلان تحريمه فليأذن بحرب من الله ورسوله، وليعلم

وليعرف سلفاً أنه من أصحاب النار الذين هم فيها خالدون.

ثانياً: الأداء العقلي والفكري في فهم النص[1]:

كان النص الوارد في الآيات ٢٧٥ ـ ٢٧٩ من سورة البقرة من أواخر ما أوحى به الله عز وجل إلى رسوله محمد ﷺ وقد قبض ﷺ إثر ذلك قبل أن يبيّنه للناس بياناً شاملاً مستغرقاً لكل صوره بما يكفي من تعيين دلالاته تعييناً ينفي التساؤل ويزيل اللبس على ضوء ما يصادفه المسلمون في تعاملهم المالي سواء في البيوع أو في القروض أو ما شابه ذلك، وبحيث يفهم جليه من خفيِّه. ويُفهم ما هو ضمن ما يعنيه النص مما لا يعنيه، حتى أن واحداً من أقرب الناس إلى الرسول ﷺ ومن أكثرهم صحبة له ـ أعني عمر بن الخطاب ـ كان في نفسه شيء من أمور ثلاثة هنّ: (الجد والكلالة وأبواب من الربا).

وقد كان يخشى ويخاف من أن يكون هو وكبار الصحابة قد زادوا في الربا أضعافه خوفاً من الوقوع فيه، وقد كانت وقايتهم من الوقوع في الربا تتجلى في الحث على ترك (الربا والريبة) وترك (ما يريب إلى ما لا يريب).

هذه الحال وهذا الوضع حفز المسلمين بدءاً من عمر رضي الله عنه وحتى يومنا هذا إلى إعمال العقل والفكر في النص الوارد في الآيات ٢٧٥ ـ ٢٧٩ البقرة، إعمالاً يحقق غرضين:

الغرض الأول:

القيام بواجب التفكير وإعمال العقل لمعرفة دلالة الحكم الثابت ـ وهو هنا تحريم الربا ـ **على المواضيع التي يحكمها**، إذعاناً للآيات التي تحث على التفكير وإعمال العقل، وتنفيذاً لما حثت عليه.

الغرض الثاني:

وضع الضوابط التي تمنع من انحراف العملية العقلية والتفكيرية نحو الطغيان على النص بحيث تؤدي إما إلى حجبه عن الدلالة على ما يعنيه، أو إلى

(١) للاطلاع على المزيد في هذا الموضوع، يمكن الرجوع إلى مصادر الحق، للدكتور السنهوري، ج٣ ص٢٠١ وما بعدها؛ معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة، الطبعة الثالثة، عام ١٩٦٧م.

تحميله دلالات لم يقصد إليها، ولا هي مما يعنيها.

والذي يتتبع الأمر يجد أن العملية الفكرية والعقلية كانت مستمرة منذ ما بعد وفاة الرسول ﷺ مباشرة إلى يومنا هذا، لم تتوقف، لأن مسيرة الحياة كانت تأتي من وقت لآخر بحالات من التعامل تحتاج إلى معرفة ما إذا كان النص يشملها فتدخل في قائمة المحرمات أو لا تشملها فتبقى على أصلها من الإباحة.

وفي كل عصر كان هنالك متشددون خوفاً وخشية، ومعتدلون تسهيلاً على الناس وتيسيراً لأمورهم.

وإذا كان عمر بن الخطاب ـ في هذه العملية الفكرية ـ قد اعتبر من المتشددين فإن عبد الله بن عباس مثلاً كان أقل تشدداً، حيث كان يرى أن النص لا يتعدى ما كان معروفاً من الربا في الجاهلية، ويرى أن يقتصر فهم الربا على ذلك. إلا أن تيار التشديد ـ تيار عمر ـ كان هو الذي غلب بتأييدٍ ومساندةٍ من الكثرة الغالبة من الفقهاء.

إلا أن الأمر لم يدم على ذلك طويلاً، حيث برزت خلال القرنين السادس والثامن الهجري مدرسة ثالثة أقل تشدداً من مدرسة عمر بن الخطاب وأقل تساهلاً من مدرسة عبد الله بن عباس، وعلى رأس هذه المدرسة ابن رشد ٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ وابن القيم ٦٩١ ـ ٧٥١هـ اللذان ميّزا بين **(الربا الجلي)** وهو ربا **النسيئة** فاعتبراه حراماً لذاته **(والربا الخفي)** وهو ربا **الفضل** فاعتبراه حراماً لا لذاته ولكن لأنه ذريعة إلى ربا النسيئة[١].

وغير خافٍ ما لهذا التمييز من نتائج، حيث تتسع دائرة التحريم أو تضيق فيما هو (فضل) تبعاً لوجود حاجة لسد ذريعة أو عدم وجودها. وهذا أمر يختلف في الزمان والمكان بحسب الحالات الحادثة والمستجدة ومستوى تعامل الناس معها، بحيث تتسع دائرته عند (الشبهة) لسد الذريعة وتضيق عند (الحاجة) والحاجة أخف من (الضرورة الملحة).

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، منشورات الشريف الرضي في قم، ج١ ص١٢٦ وما بعدها.

وقد تم بهذا المقياس المرن في ربا الفضل إباحة:

١ - بيع العرايا.

٢ - بيع المصوغ.

٣ - بيع ما دخلته الصنعة بشكل عام.

٤ - بيع الدراهم المصكوكة.

وإذا كانت الحوادث المستجدة قد حفزت ابن القيم ومن قبله ابن رشد لإعمال العقل والتفكير فميّزا بين (الربا الجلي) و(الربا الخفي) بحيث غطى (الربا الخفي) عدداً من هذه الحوادث بدافع (الحاجة) (فأبيحت) مثل بيع العرايا والمصوغ و. . . إلخ. فإنه ما كاد القرن التاسع عشر يوشك على نهايته حتى برزت مدرسة أخرى، أعملت (العقل والتفكير) أيضاً، فوصلت إلى أن (ربا الجاهلية هو المحرم لا غير) وأن ما يستجد من حوادث - وإن لم تكن قد حدثت أيام ابن عباس إلا أن مفهومه عن الربا يحكمها - فلا تدخل فيه، وأقصى ما يمكن أن توصف به إنما هو وصف (الكراهة) وليس (التحريم). كانت هذه مدرسة الشيخ رشيد رضا.

وفي منتصف القرن العشرين حيث كانت العملية الاقتصادية في العالم أجمع قد تغيّرت معالمها وأسسها تغيُّراً كبيراً، لم يغب المفكرون الإسلاميون عما استجد وحدث. وأعملوا العقل وجهدوا في التفكير بما ساد من تعاملات مالية على المستوى المحلي وعلى المستوى الدولي، فكان أن برز نتيجة لذلك اتجاهان متعارضان:

الاتجاه الأول:

يستبقي الموضوع كما هو في المذاهب الفقهية دون تمييز بين (ربا) و(ربا) فجميعها محرمة حرمة قطعية. وقد مثل هذا الاتجاه الأستاذ **محمد عبد الله دراز**.

الاتجاه الثاني:

يرى أن الظروف الاقتصادية التي حُرِّم فيها الربا قد تحولت عما كانت عليه من قبل تحولاً جوهرياً، وأن حكم الربا في العصر الحاضر ينبغي أن يختلف عما كان عليه في العصور السابقة. وقد مثل هذا الاتجاه الأستاذ الدكتور **معروف الدواليبي**.

وإذا لم تكن هنالك صعوبة في فهم الاتجاه الأول لأنه إنما هو تمسك بما استقر مع تقديم تعديلات وإيضاحات اضافية تدعم هذا الاتجاه وتبرره.

فإن الاتجاه الثاني يتم طرحه ضمن مفهوم جديد يميز بين (قرض الاستهلاك) و(قرض الإنتاج) وبين (المقترض القوي) مثل الشركات و(المُقْرض الضعيف) مثل الأفراد وصغار المدخرين، مما يُظهر انعكاس الآية، حيث تم تحريم الربا و(المقترض هو الضعيف) و(المُقْرض هو القوي)، مما يدعو إلى أن يكون (لقروض الإنتاج) حكمها في الفقه الإسلامي بما يتماشى مع طبيعة هذه القروض، التي تغاير مغايرة تامة طبيعة (قروض الاستهلاك).

وهذه الحالة لا بد لها من أحد حلين:

فإما أن تقوم الدولة بالإقراض للمنتجين، وإما أن تباح قروض الإنتاج بقيود وفائدة معقولة.

ويرى الدكتور الدواليبي أن الحل الثاني هو الحل الصحيح، ويقيمه على فكرة (الضرورة) و(تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة)[(١)].

ومن هذا يبدو لكل مطلع على تطور العملية الفكرية والعقلية بالنسبة لموضوع (الربا) أن أياً ممن أعملوا فيها عقولهم وتفكيرهم **لم يقل بحل الربا. فالربا حرام بنص ثابت لا يتغير ولا يتبدل** وكل ما فعلوه هو **(التعرف على مدلولات النص المحرّم للربا وتعيينها)** في ما حدث بعد نزول النص، أو بعبارة أخرى **(التعرف على دلالات النص المحرم للربا)** على الحوادث التي لم تكن موجودة حين نزوله.

وأقصى بُعدٍ توصلت إليه هذه العملية كان تمييز الدكتور معروف الدواليبي بين (قروض الاستهلاك) و(قروض الإنتاج) ودعوته إلى وضع حكم (للقروض الإنتاج) يتماشى مع طبيعتها، باعتبار أن الضرورة مُلِحّةٌ لمثل هذه القروض.

فإما أن تنهض الدولة بذلك أو ينهض بها الأفراد بقيود وشروط لقاء فائدة معقولة يستفيدها (المُقْرضُ الضعيف) من (المقترض القوي).

ويمكن للمرء أن يلاحظ بدقة **أن الدكتور الدواليبي لا يدعو إلى تحليل ربا**

---

(١) مصادر الحق، د.السنهوري، معهد الدراسات العربية، ج٣ ص٢٠١ وما بعدها.

حرمه النص، لأن العملية الاقتصادية إذ ذاك لم تكن قائمة على أسس العملية الاقتصادية المعاصرة والتي يبحثها ويميّز فيها بين حالتي (الاستهلاك) و(الإنتاج).

والذي يدعو إليه إنما هو إيجاد حكم لحالة لم تكن من حالات ذلك الزمان ـ وهي (قروض الإنتاج) التي يكون فيها (الضعيف مُقْرِضاً) و(القوي مقترضاً) ـ وفق الأسس التي تضمنها النص نفسه الذي أوحى به في ذلك الزمان لأنه نص صالح لزمان الإيحاء به ولكل زمان.

وهكذا نخلص إلى ما يلي:

١ ـ أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان. وهذا مبدأ وعقيدة لا يعرض له أي تغيير أو تبديل، مهما حاول محاول أو سعى ساع، لأن الله هو من جعله كذلك.

٢ ـ أن تطبيق هذا المبدأ لا يعني أبداً إهمال العقل والتفكير فيما يستجد من حوادث، وإنما يعني ويتطلب النهوض بهذا الواجب، والقيام بهذه الفريضة، لأن النهوض بذلك وممارسته هو الذي يقدم الدليل الحسي ـ زماناً بعد زمان ـ على صدق هذا المبدأ وصحته وإعجازه.

٣ ـ إن إعمال العقل والتفكير لا يعني أبداً (تطويع) النص لتبرير الحوادث والمستجدات تبريراً دينياً وإكسائها صفة إسلامية ما لم تكن كذلك فعلاً، وإنما يعني (قياس) الحوادث والمستجدات بالقواعد والأسس الموحى بها والتي لا تتغير ولا تتبدل قياساً مستنداً إلى جهد صادق وبحث دقيق قائم على محاكمة عقلية وتفكير عميق وسليم. فما أقره المبدأ والأساس الموحى به أُقر وأُبيح وما أنكره حُرِّم ومُنع.

هكذا يجب أن نفهم حقيقة أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، دون قيد أو شرط من القيود والشروط التي يشترطها كاتبنا الدكتور شحرور، لأن التسليم بشروطه يعني:

١ ـ أن الإسلام ليس صالحاً لكل زمان ومكان ما لم نفترض أن الكتاب قد تنزل علينا وجاء لجيلنا في النصف الثاني من القرن العشرين.

والواقع أن الأمر ليس كذلك، فالكتاب لم يتنزّل علينا ولم يجئ لجيلنا

في النصف الثاني من القرن العشرين وإنما تنزل على أسلافنا لا علينا في القرن السابع الميلادي، ليحكم أحوالهم وأحوال الأجيال المتعاقبة من بعدهم، وجيلنا واحد منها.

والافتراض لا يغني عن الحقيقة شيئاً وهو يؤدي ـ إن اتبعناه ـ إلى نتائج في غاية الخطورة على الحضارة الإسلامية.

٢ ـ أن الإسلام ليس صالحاً لكل زمان ومكان، ما لم يكن النبي ﷺ قد تُوفي حديثاً وبلغنا هذا الكتاب.

والواقع أن الأمر ليس كذلك فالنبي ﷺ لم يبلغنا الكتاب ويُتوفى حديثاً! بل بلَّغ الكتاب لأسلافنا في القرن السابع الميلادي حاملاً إعجاز استمرار هذا التبليغ للناس حتى تقوم الساعة جيلاً بعد جيل. والنبي ﷺ توفي قديماً في السنة العاشرة للهجرة.

والافتراض لا يغني عن الحقيقة شيئاً وهو يؤدي ـ إن اتبعناه ـ إلى نتائج في غاية الخطورة على الحضارة الإسلامية.

٣ ـ أن الإسلام ليس صالحاً لكل زمان ومكان ما لم يفهم بالضرورة على نحو يقتضيه العقل.

والواقع أن في بعض ما أوحي به ما لا ضرورة لفهم حقيقته سواء كان هذا الفهم على نحو يقتضيه العقل أو على نحو لا يقتضيه بالضرورة. ومن هذا القبيل على سبيل المثال لا الحصر:

أ ـ فواتح بعض السور:

التي ترى أنت ـ والخطاب موجّه للدكتور شحرور ـ دون غيرك وعلى أساس من الفهم الذي يقتضيه العقل ـ أخذاً بما اشترطته ـ أنها هي السبع المثاني[(١)]، في حين أن الموضوع فيه عدة آراء أُخَر لأناس أعملوا عقولهم وتفكيرهم ولم يهملوا ذلك فوصلوا إلى نتائج مختلفة[(٢)] ولم يكن في ذلك ضيرٌ

(١) الكتاب والقرآن، د. شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٩٦ و٩٧.

(٢) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق مصطفى البنا، دار ابن كثير بدمشق، ج١ ص٦٥٨؛ والبرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، دار المعرفة، بيروت، ج١ ص٢٥٥.

على أحد ولا أدّى اختلاف الآراء والأفهام حول هذا الموضوع إلى أي ضيرٍ على الكتاب المُوحى به، فلا هذا الفهم أضاف للكتاب ما كانت ضرورة ما ـ أية ضرورة ـ تدعو إليه، ولا ذاك أنقص من الفهم ما كان.

وسواء كان هذا الفهم هو الصحيح أو ذاك، أو كان الصحيح في فهم آخر لم يدركه أحد بعد، فإن أحداً ممن تعرضوا للموضوع ـ حتى أنت ـ لا يمكنه الإدعاء والاحتجاج بأن فهمه هو، هو الفهم الذي يقتضيه العقل دون سواه، ولا يستطيع أن يقدم ـ عن طريق استعمال العقل ـ حجة أرجح من حجة غيره.

ربما كان في آراء البعض ممن بحثوا في هذه الفواتح وفي فهمهم لها من الضعف ما فيها، مما يجعلها لا تقنع أحداً، ولكن حتى الآراء التي يبدو أنها أرجح من غيرها لا يمكن التسليم بها على أنها هي عين الحق والحقيقة في فهم هذه الفواتح، خاصة وأن فهمها على هذه الصورة أو تلك لا يقدم ولا يؤخر شيئاً.

ب ـ الآيات المتعلقة بالحياة والموت:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾﴾ [يس: ٧٨]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُحْيِۦ وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٦٨﴾﴾ [غافر: ٦٨]، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ بَلَىٰٓ﴾ [الأحقاف: ٣٣].

وأمثال هذه الآيات كثيرة في ما أوحي به إلى محمد ﷺ أفلا ترى أن العقل عاجز كل العجز عن فهم هاتين الحالتين ـ الحياة والموت ـ وضبطهما بضابط عقلي مقنع؟ سواء تعلق ذلك بطبيعة الحياة وطبيعة الموت أو تعلق بمدة الحياة وزمن الموت؟

وقصارى العملية العقلية السليمة في هاتين الحالتين أن تُسلِّم بالعجز عن فهمهما فهماً يتجاوز معنى التسليم المطلق بأنهما حقيقتان ـ اخْتُصَّ الله عز وجل بعلمهما دون سواه ـ لا يضبطهما ضابط من عقل، ولا يفسرهما جهد مفكر أو فيلسوف، وإنهما تحدٍّ للعقل من ناحية، وحثٌّ له للإقرار بمحدوديته، وبأن من الحقائق المطلقة ما لا يدخل تحت سلطته وسلطانه،

وأن هذا الإقرار والتسليم هو الدليل على سلامة عقل العاقل وصواب تفكير المفكر من ناحية أخرى.

شرط واحد من شروط الدكتور شحرور لا بد من قبوله، لا لكونه شرطاً، وإنما لأنه في المنهج الإسلامي يشكل حقيقة بَدَهيةً من البَدَهِيات المسلم بها، أعني بذلك ما قرره هذا الكاتب من أنه: **لا يوجد تناقض بين (الوحي والعقل) وبين (الوحي والحقيقة).**

ولكن المشكلة مع كاتبنا يمكن أن تظهر فيما لو كان فهمنا وفهمه لهذه البَدَهية مختلفاً. فنحن نفهم عدم التناقض بأنه لا يجوز لأحد أن يحتج بالعقل وبالحقيقة ـ فيما يبدوان له ـ لتفسير الوحي على مقتضياتهما، لأنهما ـ أعني العقل والحقيقة ـ لهما صور مختلفة ومتباينة بحسب المكونات الثقافية والحضارية وغيرها لكل عقل من العقول، وبحسب الدوافع التي تدفع للاستعانة بالعقل، فليس ما أعقله أنا هو ما تعقله أنت بالضرورة، ومثل ذلك الحقيقة، فليست كل حقيقة عندي هي كذلك بالضرورة.

وما اختلاف الفلاسفة والمفكرين وأصحاب العقول الكبيرة حول الأمور والقضايا الكبيرة، وتمسك كل واحد منهم بأن رأيه الذي توصل إليه بعد إعمال عقله هو الحق والحقيقة، وأن رأي من يخالفه بعد إعمال عقله هو الباطل المبين، سوى شاهد حي لا يُرد على خطأ التسليم بالنتائج التي يؤدي إليها العقل دون قياسها ووزنها بمقياس ثبتت صحته، وميزان ثبتت عدالته، دون ميل عنه.

وهنا تأتي أهمية الوحي وإعجازه، فالوحي وحده هو الحقيقة الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل والتي لا تخالف العقل أبداً، وعلى هذا **فإن النص المُوحى به هو الحجة في تقرير الحقائق وتوجيه العقول نحوها وليس العكس.**

وخلافاً لكل الفلاسفة والمفكرين الآخرين، فإن المفكرين المسلمين الكبار الذين نظَّروا الإسلام للمسلمين، ووضعوا قواعدهُ وأصَّلوا منهجه، هم وحدهم الذين وعوا ذلك وأدركوه، فلم يدَّعِ واحد منهم أنه ـ بعد إعمال عقله وتفكيره ـ قد وقع على الحقيقة وحده، وأَن من سواه وقع على الباطل. وما أروع ما عبر به عن ذلك الإمام أبو حنيفة حين قال:

(علمنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، ومن جاءنا بأحسن منه قبلناه)[1].

فإذا كان فهمك للوحي والعقل والحقيقة كفهمنا ـ والخطاب موجه للدكتور شحرور ـ، فإن شرطك هذا يمكن قبوله كَبَدَهية مسلم بها في المنهج الإسلامي.

أما إذا كان فهمك مختلفاً عن ذلك، فإنك تكون أشبه بمن نقل الحقيقة عن المرآة، والمرآة تقدم صوراً معكوسة للحقائق.

بعد هذا يتبين أن الشروط التي وضعها الكاتب الدكتور شحرور للإيمان بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان هي شروط لا يمكن تحقيقها، واقتراحها نوع من اللهو والعبث بالفكر والعقل معاً ـ وهو يدّعي احترامهما فينا ـ الأمر الذي يؤدي إلى نتيجة واحدة هي وضع الناس على **عتبة عدم الإيمان بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان.**

لقد أتعبت نفسك وأتعبتنا يا صاحبي للوصول بنا إلى هذه النتيجة، وقد كان عليك أن تتمتع بجرأة أكبر وتعلن ما ترمي إليه بكل صراحة ووضوح دون التستر بالشروط والتخفي بالافتراضات.

على أنني لست أدري ما إذا كنت تعي وتعرف هول وخطورة ما يؤدي إليه الأخذ بشروطك من نتائج.

ولوضعك أمام خطورة ما تدعو إليه سأبسط أمامك وأمام القارئ خطر شرط واحد منها، بَلْهِ كلها هو:

دعوتك إلى افتراض أن الكتاب تنزّل علينا وجاء لجيلنا في النصف الثاني من القرن العشرين وكأن النبي ﷺ توفي حديثاً وبلغنا الكتاب.

وعلينا لكي نعي أبعاد هذا الافتراض وخطورة ما يؤدي إليه من نتائج، أن نلم:

١ ـ بالحالة التي كان عليها العرب الذي نزل الكتاب فيهم.

---

(١) أدب الاختلاف في الإسلام، د.طه جابر العلواني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ص٩٣.

٢ ـ وبأثر لغة الكتاب على لغة العرب التي كانت بلغت ذروة الارتقاء عند قريش وفي تكوين فهمهم لهذا الكتاب ومعرفتهم لدلالته واتجاه عقولهم نحو ما دلت عليه.

٣ ـ وبالحالة التي يفترض أن تكون لو أن الكتاب تنزل والنبي ﷺ قد بعث وتوفي في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي حالةٌ يملي افتراضَها الضرورة التي تنشأ عن افتراضك.

أولاً: الحالة التي كان عليها العرب الذين نزل الكتاب فيهم:

لقد كانت تلك الحالة تتسم بسمات واضحة وهامة من أبرزها على سبيل المثال:

١ ـ أمية معرفية:

وقد أكّد الوحي هذه الحالة فأشار في نصه الإلهي المقدس إلى:

أ ـ **أمية محمد ﷺ نفسه** بقوله: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

ب ـ **أمية العرب الذين بعث محمد ﷺ منهم وفيهم** بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢].

فلقد كان المجتمع إذ ذاك مجتمع **(جاهلية)** لا مجتمع **(علم ومعرفة)**.

ويدل الوصف هذا على مجتمع تفشى فيه من النواقص ما تفشى، فالأوثان هي وسيلتهم إلى الله يعبدونها زلفى إليه، حتى طغت صلتهم بها وهي **(الوسيلة)** على صلتهم بالله وهو **(الغاية)** فلم يعد يتردد على ألسنتهم إلا في معرض الجدال والاعتذار.

﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَـٰٓؤُلَآءِ شُفَعَـٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ١٨].

﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ﴾ [الزمر: ٣].

والتعصب تفشى فيهم حتى جاوز الحدود، وفقد العامة منهم نعمة العقل الحر بل العقل المدرك، وعاشوا يهرفون بما لا يعرفون.

وقد سادت في مجتمع (الجاهلية) هذا عادات استحكمت حتى أصبحت تشكل نظاماً قانونياً لهذا المجتمع يصعب التحرر منه، بل تعتبر محاولة الخروج عليه أو العيب فيه تحدياً لمجتمع يرفض التحدي ابتداءاً، وعدواناً على مجتمع همه التحفز للصدام، مجتمع قبلي بدوي في غالب الأرض الصحراوية على نوع من **حضارة العرف والعادة** في بعض المدن مثل صنعاء ومكة ويثرب على أطراف الصحراء[١].

ولئن كانت هنالك أمم أخرى معاصرة لنزول الوحي، تشارك العرب في الجهل والأمية بكثير من المعارف التي أدى إلى اكتشافها البحث العلمي فيما بعد، إلا أنه كان هنالك ـ إذ ذاك ـ أيضاً أمم لها معارفها المتقدمة نسبياً كالفرس والروم، ولها ما تعرفه من علوم الحساب والهندسة ونوع من الطب مما لم يدركه العرب إلا بعد حين إن عن طريق البحث العلمي الخاص الذي مارسوه هم، أو من خلال ما ترجموا من كتب تلك الأمم.

فهم وباقي الأمم الأخرى المشابهة لهم لم يكونوا يعرفون شيئاً مما كشفت عنه بحوث علماء الطب، وبحوث علماء الطبيعة في القرون التالية وحتى يومنا هذا، وكان الطب لدى العرب ولدى كثير من الأمم المعاصرة لنزول الوحي قائماً إما على السحر والشعوذة، أو على تجارب بسيطة اعتادوا على الأخذ بنتائجها دون أن تكون لديهم تعليلات ذات أساس علمي سليم لها.

وإذا كان الطب لدى العرب إذ ذاك أقرب إلى السحر ورُقى العرافين أو إلى تجارب فرضتها حياة الصحراء كالكي مثلاً، فإن حظه لدى الأمم الأخرى لم يكن أحسن بكثير، فقد أثبتت نتائج البحوث العلمية الحديثة ضعف الأسس التي قام عليها طب ذلك الزمان في كثير مما كان يعتبر علماً يقينياً ومعرفة أكيدة.

ولئن أثبت تطور البحث العلمي أن العرب كانوا فعلاً **(أميين)** في معارفهم، فإن ذلك **لا يعني أن الأمم الأخرى كانت على درجة من المعرفة والعلم تقرب مما هي عليه الحال في النصف الثاني من القرن العشرين.**

---

(١) أوضاع المرأة في الشريعة الإسلامي، المحامي محمد صياح المعراوي، المكتب الإسلامي، ص٣ و٤.

٢ ـ ارتقاء بليغ في مستوى التعبير بالكلمة:

وبالعكس من السمة الأولى ـ أعني الأمية المعرفية ـ فإن العرب الذين نزل فيهم الوحي الإلهي المقدس، كانوا على أبلغَ ما يكون تعبير بكلمة، وأَبْيَنَ ما تكون دلالة على معنى في جملة من الكلام وجيزة، وأفصحَ ما يكون لفظ في مناسبة استعماله.

وهم إلى ذلك كانوا على أوعى ما يكون متلقٍ لنصٍ هو في أعلى مستويات البلاغة والبيان والفصاحة، ولقد مرت قضية التعبير والارتقاء بأدواته ـ حتى بلغت الذروة في لغة قريش ـ بمراحل من التطور فرضها جهل القوم بالكتابة والقراءة، فلم يكن العربي يكتب ما ينثر من خطب، أو ما يبدع من قصائد ـ طوالاً كانت أم قصاراً ـ مما يُبيح للمرء أن يصف العربية حتى ذلك الحين بأنها كانت لغة **الخطاب الشفهي لا لغة النص المكتوب**.

وقد كان لهذا أثر بليغ جعل في الكلمة العربية من المطاوعة واللين، ما مكّن الشاعر أو الخطيب من استعمالها على أوجه عدة في معان عدة وأوزان عدة.

وقد كان من أوائل من تنبه لذلك بل لعله أولهم، كاتب كبير وباحث دقيق منصف هو مصطفى صادق الرافعي حين قال:

(ولقد كان أعظم الأسباب في تكوين العربية على هذا النحوم من اللين، والمطاوعة على التغيرُّ الذي تعاورها في كل عصورها قبل الإسلام إنما هو عدم كتابتها لأن ما كتب لا يتغير.

ولقد كانت جزيرة العرب، وكانت قبائل العرب، وكانت لغة العرب، سواءً في سمو الطبيعة، وتميز الشأن، والنزعة إلى الكمال الفكري في كل ما هو من معاني الفطرة.

وإنما يمتنع الكمال عن اللغات من قبل أمور تعرض من الحوادث، فإذا كفى الله أهلها تلك الآفات وصرف أوهامهم إلى التعرُّف، وحبّب إليهم التبيُّن، وقعت المعرفة وتمت نعمة الكمال، وذلك شأن العرب العدنانية في كل أدوارهم إلى الإسلام)[(١)].

---

(١) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، تحقيق سعيد العريان، ج١ ص٨٣ و٨٤.

وإذا كانت الأمية في المعرفة العامة من سمات القوم حتى زمان الإيحاء بالنص الإلهي إلى محمد ﷺ كما أسلفنا، فإن انصرافهم إلى معرفة وإتقان التعبير بالشعر والخطابة والتمكن من أدواته أوصلهم إلى ذروة الكمال في ذلك.

إن قريشاً كانوا ينزلون من مكة بواد غير ذي زرع، وكانت الكعبة ـ شرّفها الله ـ وجهة العرب وبيت حجهم قاطبة في الجاهلية، وكانت تلك القبائل بطبائعها متباينة اللهجات، مختلفة الأقيسة المنطقية المودعة في غرائزها، فكانوا ـ أي قريش ـ يسمعون لغاتهم ويأخذون ما يستحسنونه منها فيديرون به ألسنتهم ويجرون على قياسه، ولو كانوا بادين كسائر القبائل ما فعلوه، ولكن نوع الحضارة الذي اكتسبوه من تاريخهم ألان طباعهم وكسر من صلابتهم، فاتفقت في ذلك حياتهم اللغوية وحياتهم الاجتماعية القائمة بالتجارة وتبادل العروض مع أصناف الناس. فلما اجتمع لهم هذا الأمر ارتفعت لغتهم عن كثير من مستبشع اللغات ومستقبحها، وبذلك مَرُنوا على الانتقاد حتى رقت أذواقهم وسمت طبائعهم، وقويت سلائقهم، وحتى صاروا في آخر أمرهم أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عما في النفس، وصاروا ـ بطبيعة أرضهم في وسط العرب ـ كأنهم مجمع لغوي يحوط اللغة ويقوم عليها ويشد أزرها ويرفع من شأنها ويزيد في ثروتها، وبالجملة يحقق فيها كل معاني الحياة اللغوية(١).

لقد كان في ارتقاء قريش بلغتها على النحو الذي كان، ما يشبه الخوارق في مجتمع موسوم بأنه مجتمع أمي لا يعرف قراءة ولا كتابة ولا حساباً. ولعله لم يكن ليرتقي كما ارتقى لو عرف ذلك وأتقنه لأن الكتابة ستضعه في إسار النص المكتوب وتدفعه إلى تقليده ومحاكاته لا إلى التسامي به والارتقاء بأدواته إلى سمو قريش نفسها بين سائر قبائل العرب في بواديهم وحواضرهم، وما عكاظ إلا واحدة من هذه الأدوات التي أغنت لغة العرب ولغة قريش بشكل أخص، ولقريش في رعايتها بأرضها مأثرة سيذكرها الناس لهم ما بقي محب للعربية عارف بأسرارها.

---

(١) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، تحقيق سعيد العريان، ج١ ص٨٥، ٨٦.

ولقد كانت عكاظ مشهد القبائل كلها، وإذا كان كل شريف إنما يحضر سوق ناحيته فإن عكاظ كان يتوافى إليها جميعهم من كل جهة، ولا يخفى أن مثل هذا الاجتماع حالة من أحوال الحضارة، ولذلك اقتضى الصناعة اللسانية، فكان العرب يرجعون إلى منطق قريش، كما كان هؤلاء يبالغون في انتقاد اللهجات وانتقاء الأفصح منها، مما أشاع النطق الفصيح وبلغ باللغة درجة عالية من النشوء والارتقاء.

وبلغة قريش ـ وهي ما هي عليه من السمو والفصاحة والارتقاء ـ تنزل النص الإلهي الموحى به إلى محمد ﷺ فتكونت بذلك الوحدة اللغوية في العرب.

وكان لنزول الوحي أثر خالد في منع هذه اللغة ـ أعني العربية القرشية ـ من الاضمحلال أو التشعب فتصير إلى ما انتهت إليه لغات الأمم من تباين اللهجات واختلاف مناحي الكلام.

وكما أن الذي أُنزل عليه الوحي نبي العرب، فإن النص الإلهي الذي أُوحي به أشبه ما يكون بنبي العربية ذاتها، فإنك لا تجد فضلاً لمحمد ﷺ على الأنام إلا وجدت فضلاً في معناه لكلام الله على سائر الكلام[(١)].

٣ ـ ترقب أهل الكتاب والكهان العرب لظهور نبي جديد بدين جديد[(٢)]:

كانت الأحبار من يهود، والرهبان من النصارى، والكهان من العرب، قد تحدثوا بأمر رسول الله ﷺ قبل مبعثه، لما تقارب من زمانه.

أما الأحبار من يهود والرهبان من النصارى: فلِمَا وجدوا في كتبهم من صفته وصفة زمانه وما كان عَهِدَ أنبيائهم إليهم فيه.

وأما الكهان من العرب: فأتتهم به الشياطين من الجن فيما تسترق من السمع، إذ كانت وهي لمّا تُحجبْ عن ذلك بالقذف بالنجوم بعد. وكان الكاهن والكاهنة لا يزال يقع منهما ذكر بعض أموره، فلا تلقي العرب لذلك فيه بالاً،

(١) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، تحقيق سعيد العريان، ج١ ص٨٩ و٩٠.

(٢) سيرة ابن هشام، دار ابن كثير بدمشق، ج١ و٢ ص٢١١ وما بعدها.

حتى بعثه الله تعالى ووقعت تلك الأمور التي كانوا يذكرون فعرفوها.

فلما تقارب أمر رسول الله ﷺ وحضر مبعثه، حُجِبَتْ الشياطين عن السمع وحِيلَ بينها وبين المقاعد التي كانت تقعد لاستراق السمع فيها، فرُمِيتْ بالنجوم، فعرفت الجن أن ذلك لأمر حدث من أمر الله في العباد.

يقول الله تبارك وتعالى لنبيه محمد ﷺ حين بعثه وهو يقص عليه خبر الجن إذ حُجِبوا عن السمع، فعرفوا ما عرفوا، وأنكروا من ذلك حين رأوا ما رأوا:

﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟:

إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا ﴿٢﴾

وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴿٣﴾

وَأَنَّهُۥ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى ٱللَّهِ شَطَطًا ﴿٤﴾

وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ﴿٥﴾

وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ﴿٦﴾

وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا۟ كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ ٱللَّهُ أَحَدًا ﴿٧﴾

وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ﴿٨﴾

وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا ﴿٩﴾

وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴿١٠﴾﴾ [الجن: ١ ـ ١٠].

فلما سمعت الجن (ما أوحي به) عرفت أنها إنما مُنعت من السمع قبل ذلك لئلا يشكل الوحي بشيء من خبر السماء، فيلتبس على أهل الأرض ما جاءهم الله فيه لوقوع الحجة وقطع الشبهة، فآمنوا وصدقوا ثم ﴿وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾﴾؟

وإذا كان هذا شأن الكهان من العرب في الأمر **فما شأن اليهود فيه؟**

إليكم ذلك في ما يلي:

أ ـ قول الله تعالى فيهم:

﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى

ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾
[البقرة: ٨٩].

ب ـ قصة ابن الهيبان:

قدم على بني قريظة قبل الإسلام بسنين رجل من يهود أهل الشام يقال له ابن الهيبان فحَلَّ بين أظهرهم، فما رأوا رجلاً قط أفضل منه، فكانوا إذا قحط عنهم المطر قالوا له:

اخرج بنا يا ابن الهيبان فاستسق لنا، فيخرج بهم إلى ظاهر حرثهم فيستسقي الله لهم، فما يبرح مجلسه حتى يمر السحاب ويُسقون، فعل ذلك مرات.

ثم حضرته الوفاة عندهم، فلما عرف أنه ميت قال:

يا معشر يهود، ما ترونه أخرجني من أرض الخمر والخمير إلى أرض البؤس والجوع؟

قالوا: إنك أعلم.

قال: فإني إنما قدمت هذه البلدة أتوكف خروج نبي قد أطل زمانه، وهذه البلدة مُهاجَرَهُ، فكنت أرجو أن يُبعث فأتّبعَه، وقد أظلَّكم زمانه فلا تُسبقُن إليه يا معشر يهود.

ج ـ خطاب في بني عبد الأشهل:

وقف رجل من يهودَ على بني عبد الأشهل وهو جارُهم، فذكر القيامة والبعث والحساب والميزان والجنة والنار وبنو عبد الأشهل ـ إذ ذاك ـ أهل شرك أصحاب أوثان، لا يرون أن بعثاً كائن بعد الموت فقالوا له:

ويحك أوَ ترى هذا كائناً أن الناس يبعثون بعد موتهم إلى دار فيها جنة ونار ويجزون فيها بأعمالهم؟

قال: نعم.

قالوا: فما آية ذلك؟

قال: نبي مبعوث من نحو هذه البلاد، وأشار بيده إلى مكة واليمن.

فقالوا: ومتى نراه؟ فنظر إلى أحدثهم سناً وكان مسلمة بن سلامة بن قس.

فقال: إن يستنفد هذا الغلام عمره يدركه.

يقول مسلمة: فوالله ما ذهب الليل والنهار حتى بعث الله محمداً رسوله.

وأما شأن النصارى فيه:

فيكفينا منهم اختصارٌ لقصة إسلام **سلمان الفارسي** رضي الله تعالى عنه.

قال: فلحقت بصاحب عمورية ـ وهو فيما يبدو من القصة عابد من عباد النصارى الذين عز نظيرهم حتى في ذلك الزمان ـ فأخبرته خبري، فقال: أقم عندي، فأقمت عند خير رجل، على هدى أصحابه وأمرهم. واكتسبت حتى كانت لي بقرات وغنيمة، ثم نزل به أمر الله تعالى، فلما حضر قلت له: يا فلان إني كنت مع فلان فأوصى بي إلى فلان ثم أوصى بي فلان إلى فلان ثم أوصى بي فلان إليك، فإلى من توصي بي؟ وبمَ تأمرني؟

قال: أي بني، والله ما أعلمه أصبح اليوم أحد على مثل ما كنا عليه من الناس آمرك به أن تأتيه، ولكنه قد أطل زمان نبي، وهو مبعوث بدين إبراهيم ﷺ، يخرج بأرض العرب، مُهاجَرُه إلى أرضٍ بين حرتين بينهما نخل، به علامات لا تخفى، يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة، وبين كتفيه خاتم النبوة فإن استطعت أن تلحق بتلك البلاد فافعل، ثم مات وغُيِّب.

ومكثت بعمورية ما شاء الله أن أمكث، ثم مر بي نفر من كلبَ تجار.

فقلت: احملوني إلى أرض العرب وأعطيكم بقراتي وغنيمتي.

قالوا: نعم، فأعطيتهموها وحملوني معهم، حتى إذا بلغوا وادي الرى ظلموني، فباعوني من رجل يهودي عبداً له، فبينما أنا عنده إذ قدم عليه ابن عم له من بني قريظة من المدينة، فابتاعني منه فاحتملني إلى المدينة، فوالله ما هو إلا أن رأيتها فعرفتها بصفة صاحبي ـ أي صاحب عمورية ـ فأقمت بها، وبُعث رسول الله ﷺ فأقام بمكة ما أقام لا أسمع له بذكر مع ما أنا فيه من شغل الرق، ثم هاجر إلى المدينة، فوالله إني لفي رأس عذق لسيدي أعمل له فيه بعض العمل وسيدي جالس تحتي، إذ أقبل ابن عم له حتى وقف عليه فقال: يا فلان قاتل الله بني قيلة، والله إنهم لمجتمعون بقباء على رجل قدم عليهم من مكة اليوم، يزعمون أنه نبي.

وقد كان عندي شيء قد جمعته، فلما أمسيت أخذته ثم ذهبت إلى رسول الله ﷺ وهو بقباء فدخلت عليه.

فقلت له: إنه قد بلغني أنك رجل صالح، ومعك أصحاب لك غرباء ذوو حاجة، وهذا شيء قد كان عندي **للصدقة**، فرأيتكم أحق به من غيركم، فقربته إليه.

فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: كلوا، وأمسك يده **فلم يأكل**.

فقلت في نفسي: **هذه واحدة**.

ثم انصرفت عنه، فجمعت شيئاً، ثم جئته به.

فقلت: إني قد رأيتك **لا تأكل الصدقة**، وهذه هدية أكرمتك بها **فأكل رسول الله ﷺ** وأمر أصحابه فأكلوا منها.

فقلت في نفسي: **هاتان ثنتان**.

ثم جئت رسول الله ﷺ وهو ببقيع الغرقد قد تبع جنازة رجل من أصحابه وعليه شملتان وهو جالس في أصحابه، فسلمت عليه، ثم استدرت أنظر إلى ظهره، هل أرى الخاتم الذي وصف لي صاحبي، فلما رآني عرف أني أستثبتُ في شيء وُصِف لي، فألقى رداءه عن ظهره، فنظرت إلى الخاتم فعرفته فأكببت عليه أقبله وأبكي، فقال رسول الله ﷺ: تحوَّل، فتحوَّلت فجلست بين يديه فقصصت عليه حديثي، فأَعْجَبَ رسولَ الله ﷺ أن يَسمع ذلك أصحابه

فهل كان ترقب أهل الكتاب، والكهان من العرب الذين كانوا يسمعون منهم ومن الجن مجرد حدس لا دليل يؤيده ولا بيّنة تدعمه؟

أبداً. لم يكن كذلك، وإنما كان في كتبهم يعرفونه منها.

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦].

﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [الأنعام: ١١٤].

﴿فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤].

وإذن فهم:

يعرفون محمداً رسولاً كما يعرفون أبناءهم.

ويعلمون أن ما أُوحي إليه وبلّغهم إياه مُنزلٌ من ربه بالحق.

وأنهم يجدون ذلك مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل.

وأن الذين يقرؤون التوراة والإنجيل يعلمون ذلك من قبل مجيئه.

لذا كان انتظارهم وترقبهم مستنداً إلى ما عندهم في كتبهم، يعرفونه ويعلمونه حق المعرفة وحق العلم.

ثانياً: أثر لغة الكتاب على لغة العرب:

لقد ذكرنا من قبل أن العرب الذين نزل فيهم الوحي بالنص الإلهي المقدس وهو الكتاب ـ على أميتهم التي كانوا عليها ـ قد كانوا على أبلغ ما يكون تعبير بكلمة، وأبين ما تكون دلالة على معنى في جملة من الكلام وجيزة، وأفصح ما يكون لفظ في مناسبة استعماله.

وهم إلى ذلك كانوا على أوعى ما يكون متلقٍّ لنصٍ هو في أعلى مستويات البلاغة والبيان والفصاحة.

وعلى اختلاف لغات العرب باختلاف مناطقهم قرباً من البادية أو من أطراف المدن، فإن نص الكتاب نزل بلغة قريش وهم قد صاروا في أواخرهم أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عما في النفس. وصاروا ـ بطبيعة أرضهم وسط العرب ـ كأنهم مجمَّع لغوي يحوط اللغة، ويقوِّم عيبها، ويشد أزرها، ويرفع من شأنها، ويزيد في ثروتها، وبالجملة يحقق فيها كل معاني الحياة اللغوية[1].

إن في نزول نص الكتاب على واحد من قريش وبلغتها دون سواها حكمةٌ بالغةٌ في سياسة أولئك الجفاة من العرب بقبائلهم، وعشائرهم، وبطونهم المختلفة، وتألفهم وضمِّ نشرهم.

ولو لم ينزل بقريش وبلغتها ما اجتمع له العرب ألبتَّة، ولكان طعنه والافتراء عليه بأنه ضرب من السحر والكهانة وما إليها أيسر لهم من أن تصنعه قريش وهو بلسانها، وأوحي به إلى واحد منها أجمعت بكل بطونها على **أنه الأمي، وأنه الصادق، وأنه الأمين.**

وقد لاقت قريش عندما افترت ذلك، وادعت أنه صنع ساحر، وكاهن،

---

(١) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، تحقيق سعيد العريان، ج١ ص٨٥ و٨٦.

وشاعر، ومجنون، من صعوبة إشاعة فريتها بين الناس ما لاقت، لأن هذا النص الإلهي كان أبلغ من بلاغة خطيب، وأفصح من فصاحة أديب، وأعذب وأرق وأسرى في النفس البشرية من أعذب شعر لأبلغ شاعر، حتى أن السادة منهم وممن لهم شأن في البلاغة والفصاحة ما كان حالهم حين يسمعونه إلا أن يأخذهم أخذاً، فيقولون ما قال عتبة بن ربيعة:

(إني قد سمعت قولاً:

والله ما سمعت مثله قط

والله ما هو بالشعر

ولا هو بالسحر

ولا بالكهانة

يا معشر قريش، أطيعوني واجعلوها بي، وخلُّوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه فأعزلوه، فوالله ليكونَنَّ لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم، فإن تصبه العرب فقد كُفيتموه بغيركم، وإن يظهر على العرب، فمُلكه مُلككم، وعِزه عِزكم، وكنتم أسعد الناس به).

أو يقولون ما قال النضر بن الحارث:

(يا معشر قريش، إنه والله قد نزل بكم أمر ما أُتيتم له بحيلة بعد، قد كان محمد فيكم غلاماً حدثاً أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثاً، وأعظمكم أمانة، حتى إذا رأيتم في صدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم به.

قلتم: ساحر.

لا والله ما هو بساحر، لقد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم.

وقلتم: كاهن.

لا والله ما هو بكاهن، لقد رأينا الكهنة وتخالُجَهم وسمعنا سجْعهم.

وقلتم: شاعر.

لا والله ما هو بشاعر، قد رأينا الشعر وسمعنا أصنافه كلها، هزجه ورجزه.

وقلتم: مجنون.

لا والله ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون فما هو بخنقته ولا وسوسته ولا تخليطه.

يا معشر قريش، فانظروا في شأنكم فإنه والله لقد نزل بكم أمر عظيم)[1].

إنه لأمر مذهل حقاً وأخّاذ بالألباب.

ينزل بلغة قريش.... وهي من لغات العرب إذ ذاك أسماها وأرقاها.

على واحد من قريش.... أمي، ما كان يوماً شاعراً ولا كان خطيباً.

يحاربه سادة منها ديناً وعقيدةً.... ولا يملكون لدى سماعه ـ على ما هم عليه من بلاغة وفصاحة ـ إلا الإقرار بأنه ليس بسحر ساحر وإن فعل ما يفعل سحرٌ وأكثر، وليس بشعر شاعر وإن فعل ما يفعل أعذب شعر وأبلغ.

وهو مع نزوله في قريش على واحد منها وبلسانها، فإن قريشاً ـ باقي العرب ـ تعجز إذ يتحداها عن أن تأتي بسورة من مثله ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [يونس: ٣٨]، وفي هذا أبلغ ما يكون عليه إعجاز.

ولو نزل الكتاب ـ هذا النص الإلهي المقدس ـ بغير لغة قريش، لكان بغير ما ألفه النبي ﷺ من لغتها وما اتصل بها، ولكان ذلك مغمزاً فيه، إذ لا تستقيم المقابلة للعرب حينئذ بين:

القرآن وأساليبه باللغة التي يتنزل فيها من جهة، وما يأثرونه من كلام النبي ﷺ قرشي اللغة من جهة أخرى.

فيهون الطعن فيه على قريش نفسها، ثم على سائر العرب فتجد كل قبيلة مذهباً من القول فيه، فتنشق الكلمة، ثم يصير الأمر إلى حال لا يُلْتَئَمُ عليه أبداً[2].

على أن في هذا النص الإلهي المقدس بعضاً من غير لغة قريش، وما كان في ذلك خروج من النص عن قرشية لغته، وإنما لتأتلف لغته على وجه يستطيع العرب به أن يقرؤوه بلحونهم وإن اختلفت أو تناقضت، ثم يبقى مع ذلك على فصاحته، **وتلك سياسة لغوية اسْتُدْرِجَ بها العرب إلى الإجماع على منطق واحد، ليكونوا جماعة واحدة**[3].

---

(١) سيرة ابن هشام، ج١ و٢، دار ابن كثير بدمشق، ص ٢٩٤ و٢٩٩.

(٢) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، تحقيق سعيد العريان، ج٢ ص٤٧.

(٣) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، تحقيق سعيد العريان، ج٢ ص٤٩.

وما كان لغير هذا النص أن يكون له في أية لغة تأثير كهذا التأثير الذي أحدثه في لغة العرب، فهي قد أضحت لغة واحدة لا لغات. انتهى إليها العرب وانتهت إليهم مذ ذاك وإلى يومنا هذا، وحتى يرث الله الأرض ومن عليها، حتى ليكاد أن يصح وصفها بأنها **(الصيغة الأبدية للغة العربية)** نطقاً ودلالةً.

وإذا كان الشعر الجاهلي قد اعتبر شاهداً على لغة الكتاب في بلاغتها وبيانها، فإن نص الكتاب أضحى بعد نزوله الشاهد على العربية، به تقاس سلامتها، ومنه تنبع روافدها إلى يوم القيامة.

وإذا كان في استعمال العرب في عصرنا هذا لهجات مختلفة للغة عامية يتداولونها في شؤونهم اليومية، تأكيد على تطور اللغات وما يعتريها من فناء لبعض ألفاظها وبعض استعمالاتها، ودخول ألفاظ جديدة عليها باستعمالات تناسب الظروف الحياتية للناس، فإن هذا أمر مشترك بينهم وبين سائر الأمم، وهو أمر يفرضه منطق التطور وقوانينه.

إلا أن ما يمتاز به العرب، أنهم ما زالوا وسيظلون إلى الأبد يستعملون لغة أخرى لم يطرأ عليها في ألفاظها، أو في دلالة ألفاظها على معانيها، أي تغيير أو أي تبديل؟ لغة أضحت أبرز عنصر من عناصر جمعهم وتوحيدهم، وأبرز سمة من سمات ثقافتهم يصونها الكتاب بنصه الإلهي المقدس من أن يطرأ عليها أي تغيير أو تبديل ويحفظها من ذلك بوعد إلهي حاسم ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾.

وما يعتري لغة ما تغيير وتبديل، إلا إذا كانت صيغُها وألفاظها لم تزل بعد قاصرة عن استيفاء المعاني والدلالة عليها. بينما اللغة العربية بالصيغة القرشية، كانت لدى نزول النص الإلهي المقدس قد بلغت أعلى مراحل الرشد وأنضجها، **فأتى الكتاب بالنص الإلهي ليعطيها الشكل الأبدي المعجز، بأي صورة من صور الإعجاز يراها كاتب أنها هي، أو مفكر أو فيلسوف.**

ولو لم يكن الأمر كذلك، ولم ينزل الكتاب بنصه الإلهي، وبالسمة القرشية، لما كان بقي لنا من العربية الفصحى، عربية قريش أو غيرها أثر نعرفه الآن إلا كما نعرف آثار اللغات الآرامية والفينيقية وما شابه ذلك. فمن يتكلم هذه اللغات اليوم؟

ولكانت لغةٌ عاميةٌ نشأت في كل تَجمُّع عربي معاصر لا علاقة لها بعامية تَجمُّعٍ عربيٍّ آخر هي التي نجدها الآنَ، كما هو الأمر لدى الأمم الأخرى. فليس في أوربا المعاصرة في القرن العشرين من اللغة اللاتينية أو الجرمانية أثر على لسان أحفادها المعاصرين. وأصبحت اللغات فيها تتغير بتغيُّر الخطوط الجغرافية بين بلد وآخر، فآلت بذلك إلى مظهر فرقة بين شعوب ربما كانت متحدرة من أصل واحد أو أصلين بدلاً من أن تكون وسيلة جمع لهم وتوحُّد.

وربما لم نكن لنجد بالضرورة ما يربط بين العامية التي نعرفها اليوم على اختلاف لهجاتها والعاميات التي ربما كانت وجدت لو لم ينزل نص الكتاب كما نزل، وبالصيغة القرشية التي نزل بها، لأن عامِّية اليوم مجاورة وملازمة للعربية الفصحى التي ورثها العرب وحفظها لنا هذا النص الإلهي ومتأثرة بها بشكل من الأشكال إلا أنها ليست هي.

وإذا كان المتمكن من اللغة العربية وأصولها قادراً على استعمال اللغتين ـ الفصحى والعامية ـ والتعبير بهما عما يريد، فإن من لم يؤت حظاً من العلم بها، والتمكن منها، عاجز عن استعمال أدواتها للدلالة على المعاني التي يعنيها.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للتعبير، فإن الأمر غير ذلك في حالة التلقي. فأي عربي على أي درجة كان من المعرفة، يستطيع أن يتلقى التعبير باللغتين، ويفهم المعنى المقصود منه بشكل أو بآخر ما لم يكن موجهاً عن قصد نحو نوع من المعاني غير شائع وغير معروف.

ولأي إنسان أن يرى شاهداً على ذلك، في فهم البسطاء من المسلمين ـ الذين يدأبون على ممارسة التعبد بتلاوة الكتاب وقراءته ـ لنص هذا الكتاب والنطق بألفاظه بلا لحن في فتحة أو ضمة أو كسرة أو سكون، دون أن يكونوا قد أوتوا حظاً من العلم والمعرفة في أصول النحو والصرف وما شابه ذلك.

ولو لم يكن الكتاب قد نزل إلى الآن، لما كان هؤلاء، ولا أولئك الذين ضربوا في العلم والمعرفة ضرباً بعيداً ليفهموا منه شيئاً لم تألفه عاميتهم التي يكونون قد صاروا إليها.

ثالثاً: الحالة التي يفترض أن تكون لو أن الكتاب قد تنزّل، والنبي ﷺ قد بعث وتوفي في النصف الثاني من القرن العشرين:

لو أخذنا بشرط الدكتور شحرور في افتراض أن الكتاب قد تنزّل في النصف الثاني من القرن العشرين وأن النبي ﷺ قد بعث فيه، وتوفي حديثاً، وبلّغنا الكتاب، لوجدنا أنفسنا في حالة تنهض فيها دون ذلك ـ وعلى ضوء ما أسلفنا في الصفحات السابقة بدءاً من الصفحة (٩٩) وما بعدها ـ موانع ثلاث على الأقل تتعلق:

بنص الكتاب... وبالنبي ﷺ... وبالقوم الذين يبعث فيهم النبي ﷺ ويتنزّل فيهم الكتاب.

وهي موانع فيها من الاستحالة ما يجعل من هذا الافتراض نوعاً من الترف الفلسفي الذي لا جدوى منه لباحث، ولا فائدة لمستفيد. ولْنرَ معاً ذلك:

المانع الأول: وهو يتعلق بنص الكتاب ذاته:

فلقد نزل هذا النص الإلهي المقدس كتاباً متصدياً لمواضيع شتى:

منها الإخبار عما كان قد سلف من أحداث الزمان والمكان، مما لا يتأتى لأُميّ مثل محمد ﷺ نشأ في مجتمع أُميّ، أن **يعرفه سليماً من الوضع صادقاً في الخبر** إلا إذا كان وحياً. وهذا ما شكل منه (القصص).

ومنها ما أسس العقيدة التي يجب أن يكون المسلم عليها في الكون والحياة وما بعد الحياة.

ومنها ما نظم العلاقة بين الناس في معاملاتهم وشؤون حياتهم.

ومنها ما نظم شؤون التعبد لله.

ومنها ما عالج أوضاعاً وقضايا كانت بنت المجتمع الذي نزل فيه الكتاب ـ أعني مجتمع قريش ـ ولها علاقة بناسه وشخوصه.

وإذا كانت معالجة هذه القضايا بمجموعها تهدف إلى تقديم صياغة عامة للمواضيع التي عالجتها تكون أساساً عاماً ومبدأً شاملاً يأخذ به الناس كلهم بلا استثناء، فإن الأول منها ـ بما هدف إليه ـ صاغ المعالجة بتقديم عبر ومواعظ، من خلال قصص تتعلق بأناس وأحداث معينين كانوا وكانت قصصهم في أزمنة

غبرت، بينما عالج الأخير منها أحداثاً تعلقت بأشخاص هم أبناء المجتمع الذي نزل فيه الكتاب. فكان الخطاب لهم، والحديث عنهم، وهم أحياء يعيشون الحدث، ويتحملون آثاره ونتائجه.

ولقد كان للكتاب ـ إذ نزل في ذلك الزمان وعلى أولئك القوم ـ أن يعالج قضاياهم، وهي قضايا يستحيل وجودها ذاتها في مجتمعات النصف الثاني من القرن العشرين لتعلقها بأوضاع وأشخاص ذلك الزمان بأعيانهم وذواتهم. وبذلك يصبح كثير مما تضمنه هذا النص الإلهي غير ذي موضوع، ودون أي معنى لو نزل في النصف الثاني من القرن العشرين افتراضاً، ونسوق هنا على سبيل المثال لا الحصر قلة من هذه القضايا:

١ ـ قضية أبي لهب:

حين دعا محمد ﷺ عشيرته الأقربين امتثالاً للأمر الذي أوحي إليه بنص الكتاب ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشعراء: ١٢٤]، تصدى له عمه أبو لهب بقوله: (تباً لك سائر اليوم) فتصدى الكتاب لمعالجة هذا الحدث بالرد التالي:

أ ـ ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾

ب ـ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾

ج ـ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾

د ـ وَٱمْرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ ﴿٤﴾ فِى جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍۭ ﴿٥﴾﴾.

إنه رد بليغ شكل سورة (المسد) من النص الإلهي بكاملها، وهي ـ على قلة آياتها ـ تدل على معان كبيرة تتجاوز أبا لهب وامرأته حمالة الحطب، لتصل إلى ذروة الإعجاز وقمة التحدي.

فلو أن أبا لهب تاب وآمن بمحمد ﷺ نبياً ورسولاً، وأعلن إسلامه كما فعل أخوة له من أبناء عبد المطلب لوضع النص الإلهي في موضع امتحان بليغ ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [الشورى: ٢٥].

ولو فعل أبو لهب ذلك وتاب لأصبح الوعيد الإلهي ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾﴾ الذي أتى بصيغة الاستقبال (سيصلى) لا بصيغة الحال (يصلى) وعيداً يمتنع تحقيقه بعد قبول التوبة والعفو عن السيئات، وفي هذا ـ لو تم ـ ما فيه من فتح باب التقول على صدق النص والطعن به من هذه الجهة.

لكنه الإعجاز. ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأنعام: ١١٥].

فـمـا كـان لأبـي لـهـب أن يـتـوب ... ومـا كـان لامـرأتـه أن تـتـوب

وشمخ النص الإلهي بصدقه وعدله وثباته إلى يوم القيامة.

٢ ـ قضية خويلة بنت ثعلبة وزوجها أوس بن الصلت:

اشتكت خويلة إلى الله في ظهار زوجها منها بعد جدال بينها وبين النبي ﷺ ولما يكن قد أوحى له بهذا شيء.

سمع الله عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧] قولها وشكاتها، فأوحى لنبيه محمد ﷺ ـ وهي لما تزل بين يديه لم تبرح مجلسه بعد ـ بأحكام المعالجة وقواعدها، وكان مضمون هذه الرسالة:

أ ـ ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ
وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿١﴾

ب ـ ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم
مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ ۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ ۚ
وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا ۚ
وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴿٢﴾

ج ـ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟
فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾

د ـ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ
فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ
ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ
وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤﴾﴾ [المجادلة: ١ ـ ٤].

استجابة سريعة من الله عز وجل لشكوى خويلة بنت ثعلبة تصديقاً لوعده ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠].

وعلاج سريع لحالة اضطراب في أسرة مسلمة، تضمنته آيات أربع شكّلت

مطلع سورة المجادلة، تجاوزت خويلة وزوجها أوس لتدخل في صميم الحياة الجاهلية فتغير من أوضاعها وإرثها، **فلا ظهار تبين به النساء من أزواجهن بعد هذه الشكوى في مجتمع الإسلام** لأنه مختلف عن مجتمع الجاهلية، والظهار طلاق في الجاهلية، لم يمضه الإسلام ولم يُقرَّه طلاقاً، بل غيَّر منه حتى جعله أشبه ما يكون باليمين فرتب عليه كفارة العتق أو الصيام أو الإطعام.

٣ ـ قضية بدر:

ندب رسول الله ﷺ المسلمين للتعرض إلى عيرٍ لأبي سفيان لدى رجوعها من تجارة في الشام، اقتصاصاً وتعويضاً عما ترك المسلمون في مكة لدى هجرتهم منها، فخف من خف منهم، وثقُل من ثقُل.

وتجاوز الأمر أبا سفيان وعيره إلى قريش التي زحفت من مكة بأكثر من ألف من شبابها وفرسانها، يتقدمهم الطغاة من سادتها أبو جهل وأقرانه، فالتقوا بالمسلمين على بدر وهم ثلاثمائة أو يزيدون قليلاً.

وما هي إلا مبارزات فردية بين بعض من هؤلاء وبعض من هؤلاء انتهت إلى أن اشتبك الفريقان.

وكانت حسابات العدد تجعل الظن بالنصر أنه إلى جانب قريش.

أما محمد ﷺ فقد لجأ إلى الله يدعوه ويستغيثه أن ينجزه وعده، وما زال يستغيثه حتى سقط رداؤه عن منكبيه.

وأنجز الله وعده، فكان التأييد للمؤمنين بألف من الملائكة مردفين، ليراهم المشركون مثليهم رأي العين، يقاتلونهم قتالاً لم تألفه قريش من قبل.

وقد وثق الكتاب بنصه الإلهي المقدس أحداثاً من المعركة هامة وذات أثر ودلالة تتجاوز بدراً وأحداثها إلى وضع منهاج للحرب وقواعدها.

وإنني أسوق هنا بعضاً من هذا التوثيق الإلهي للمعركة كما تضمنته آية من آل عمران، وآيات من الأنفال، مكتفياً بها عن سرد كل ما تمّ توثيقه:

١ ـ ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ [آل عمران: ١٢٣].

٢ ـ كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ
وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ﴿٥﴾

٣ ـ ﴿يُجَٰدِلُونَكَ فِي ٱلۡحَقِّ بَعۡدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلۡمَوۡتِ وَهُمۡ يَنظُرُونَ ٦﴾

٤ ـ وَإِذۡ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحۡدَى ٱلطَّآئِفَتَيۡنِ أَنَّهَا لَكُمۡ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيۡرَ ذَاتِ ٱلشَّوۡكَةِ تَكُونُ لَكُمۡ﴾

٥ ـ ﴿إِذۡ تَسۡتَغِيثُونَ رَبَّكُمۡ فَٱسۡتَجَابَ لَكُمۡ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلۡفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُرۡدِفِينَ ٩﴾

٦ ـ ﴿إِذۡ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةٗ مِّنۡهُ

وَيُنَزِّلُ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ

وَيُذۡهِبَ عَنكُمۡ رِجۡزَ ٱلشَّيۡطَٰنِ

وَلِيَرۡبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمۡ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلۡأَقۡدَامَ ١١

٧ ـ إِذۡ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ

أَنِّي مَعَكُمۡ فَثَبِّتُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ

سَأُلۡقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعۡبَ فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ وَٱضۡرِبُواْ مِنۡهُمۡ كُلَّ بَنَانٖ ١٢﴾

٨ ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ زَحۡفٗا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلۡأَدۡبَارَ ١٥

٩ ـ وَمَن يُوَلِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفٗا لِّقِتَالٍ أَوۡ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٖ فَقَدۡ بَآءَ بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأۡوَىٰهُ جَهَنَّمُۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ ١٦﴾

١٠ ـ ﴿إِذۡ أَنتُم بِٱلۡعُدۡوَةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُم بِٱلۡعُدۡوَةِ ٱلۡقُصۡوَىٰ وَٱلرَّكۡبُ أَسۡفَلَ مِنكُمۡۚ. . .﴾

١١ ـ ﴿إِذۡ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلٗاۖ وَلَوۡ أَرَىٰكَهُمۡ كَثِيرٗا لَّفَشِلۡتُمۡ وَلَتَنَٰزَعۡتُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ. . .﴾

١٢ ـ ﴿وَإِذۡ يُرِيكُمُوهُمۡ إِذِ ٱلۡتَقَيۡتُمۡ فِيٓ أَعۡيُنِكُمۡ قَلِيلٗا وَيُقَلِّلُكُمۡ فِيٓ أَعۡيُنِهِمۡ . . .﴾

١٣ ـ ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَضۡرِبُونَ وُجُوهَهُمۡ وَأَدۡبَٰرَهُمۡ. . .﴾

ثلاثة عشرة آية. واحدة من آل عمران، واثنتا عشرة من الأنفال.

ولعل الأنفال كلها تحكي بدراً بوقائعها، وبالعبر المستفادة منها، وبالأحكام التي يجب أن تحكم الصراع بين الشرك والإيمان، من بدر وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

آيات تضمنها الكتاب، هي بعض ما وثقت به بدر بما لم توثق به أية

معركة في الأمم الأخرى، وهل يرقى إلى نص الكتاب الإلهي نص آخر يؤرخ ويوثق؟.

مشاهد كأنك تعيشها اللحظة.

محمد يندب الناس للتعرض لعير قريش.

والناس بين من خف ومن ثقل.

وفريق من المؤمنين ـ على إيمانهم ـ كارهون، يجادلون فيما ندبوا إليه كأنما يساقون إلى الموت.

وإذ يرى الناس ـ بعض الناس ـ أن الأمر بين أخْذِ عير قريش بالعير والأموال التي تركوها بمكة إذ هاجروا منها والاشتباكِ بمعركة فيها موت وفيها استشهاد، فأنهم ودوا لو أن غير ذات الشوكة تكون لهم.

وإذ يرى محمد ﷺ أن النصر في هذه المعركة ـ إذا حصلت ـ سيكون له ما يكون في قيام دولة الإسلام وظهورها، وترسيخ العبودية لله وحده إلى يوم القيامة، فإنه يلجأ إلى ربه ـ وهو ما لجأ لغيره لحظة ـ على مرأى من الصحابة يستغيثه إنجاز وعده: **فإن تهلك هذه العصابة اليوم لا تعبد.**

حتى سقط رداؤه عن منكبيه، فتلقاه أبو بكر وهو يقول له: **بعض مناشدتك ربك فإن الله منجز لك ما وعدك.**

أبا بكر.... أي صدِّيق أنت وأي تصديق لديك.... أبا بكر لله درك.

وتبدأ التهيئة لكسب المعركة بعون الله وتدبيره:

نعاس يغشى الناس قبلها.... لينهضوا متمكنين واثقين، لا منهكين خائفين.

وماء ينزل على الناس قبلها... ليرتووا ما شاؤوا أو ليغتسلوا ليقضيَ من يقضي منهم طاهراً مطهراً.

ومن نام وارتوى وتطهر أثبتُ في المعركة قدماً، وأربط في القتال قلباً.

وتنشب المعركة وتحتدم، ويبدأ العون فيها، إذ يوحي ربك للملائكة:

(أني معكم فثبتوا المؤمنين). **وقد فعلوا.**

﴿سَأُلْقِى فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ

كُلَّ بَنَانٍ﴾. **وقد حصل الرعب وحصل الضرب.**

ثم يأتي وصف أرض المعركة:

(إذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب أسفل منكم).

ويأتي تصوير الحشد بعين كل طرف كما أراد الله أن يراه كل طرف:

قريش تظهر ـ بعين الرسول ﷺ في منامه، وفي أعين المؤمنين إذ التقوا بهم ـ قليلة على كثرتها.

والمؤمنون يظهرون في عين قريش ـ على قلتهم ـ أقل من ذلك.

وما ذلك إلا لتنشب المعركة لا يخشاها المؤمنون، ويستخف بها المشركون، فإذا النصر وإذا الغلبة للقلة على الكثرة، فترى الملائكة إذ يتوفون الذين كفروا يضربون الوجوه منهم والأدبار.

لوحة فنية رائعة تنبض بالحياة. تقدم لك صورة بدر وكأنها أمام عينيك مشهداً حياً تجري وقائعه اللحظة، حتى ليكاد المرء أن يحس أنه وسطها، يستطيع الإسهام فيها بالانحراف للقتال هنا، أو التحيُّز لفئة هناك، والضرب فوق الأعناق وضرب كل بنان.

والآن..

بعد عرض هذه القضايا ـ وهي غيض من فيض ـ التي عالجها الكتاب المنزل على محمد ﷺ.

لنا أن نتساءل:

لو تنزل هذا الكتاب، ولو بعث النبي ﷺ فينا في النصف الثاني من القرن العشرين، كما يشترط الدكتور شحرور ويفترض للقبول بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان.

ما مصير سورة المسد في قضية أبي لهب؟

أين أبو لهب؟ أين امرأته حمالة الحطب؟

وما مصير الآيات الأربع في صدر سورة المجادلة في قضية خويلة وزوجها أويس؟

أين خويلة بنت ثعلبة؟

أين زوجها أوس بن الصلت؟

وما مصير الآية ١٢٣ آل عمران؟ واثنتي عشرة آية من سورة الأنفال في قضية بدر؟

وأكاد أن أقول: ما مصير سورة الأنفال بكاملها؟ فهي بنت بدر وأمها وجدتها.

أين هي المعركة على ماء بدر؟

أين هم الملائكة الذين قاتلوا مع المسلمين ألفاً مردفين يتوفون الذين كفروا ويضربون فوق الأعناق وكل بنان؟

أين هو عتبة وأبو جهل ومن لفّ لفّهما من سادة قريش يتصدرون قريشاً بالعدوة القصوى؟

أين هو أبو بكر وعلي وحمزة وكبار الصحابة يتصدرون جمع المسلمين بالعدوة الدنيا؟

أين و. . . . أين. . . . ومائة أين وأين؟

هذه الآيات التي تضمنها النص الإلهي الذي أوحي به إلى محمد ﷺ كتاباً قائمة وباقية كما هي إلى يوم الدين فهي من كلمات ربك التي تمت صدقاً وعدلاً لا تبديل لكلماته كما نصت الآية ١١٥ الأنعام.

وخلود كلمات ربك التي تمت صدقاً وعدلاً، وبقاؤها دون تبديل أو تغيير، يضعنا ـ إذا افترضنا أن الكتاب تنزل، وأن النبي ﷺ بعث فينا، وتوفي حديثاً في النصف الثاني من القرن العشرين ـ أمام أحد حالين:

أول الحالين:

أن نفترض أن محمداً ﷺ بعث فينا في النصف الثاني من القرن العشرين ومعه أبو لهب وامرأته، وخويلة وزوجها، وألف من قريش على رأسهم أبو جهل، عتبة بن ربيعة، والوليد بن عتبة، وشيبة بن ربيعة، وثلاثمائة من المسلمين يتصدرهم في الصفوف الأولى أبو بكر، والحباب بن منذر، وعمر وعلي، وحمزة، وعبيدة بن الحارث، ومصعب بن عمير، وبقية الصحابة ﷺ، وألف من الملائكة مردفين.

وأن يتم الآن في النصف الثاني من القرن العشرين إنذار محمد عشيرته الأقربين، وشتم أبي لهب له، وظهار أوس من زوجته خويلة، ومجادلتها للرسول ﷺ وشكواها إلى الله.

وأن تجري معركة بدر بمقدماتها ودوافعها ووقائعها وأحداثها كما جرت، ومع نفس الأشخاص والملائكة الألف المردفين.

ومع استحالة ذلك، فإن افتراض الشحرور يفرض هذا ويستدعيه بالضرورة.

في هذه الحالة فإننا لا نفعل أكثر من أن ننقل صورة من الزمن الذي تنزل فيه الكتاب فعلاً لا افتراضاً ونعالج نفس الأحداث مع نفس الأشخاص، متجاهلين أو متعامين عن أننا في النصف الثاني من القرن العشرين.

وفي هذا تخلٍ عن السبب الذي دعا الدكتور شحرور إلى اشتراط ما اشترط وافتراض ما افترض.

ثاني الحالين:

أن نفترض أن محمد ﷺ بعث فينا، فحل بيننا وحده دون هؤلاء.

وفي هذه الحالة فإننا نعرض النص الإلهي بآياته التي عالجت القضايا الثلاث التي أسلفناها إلى امتحان الافتقار إلى ما يبررها كنص.

فليس بيننا أبو لهب يشتم محمداً بالتب سائر اليوم.

ولا خويلة تجادل النبي ﷺ في ظهار زوجها منها وتشتكي إلى الله.

ولا معركة حول ماء بدر تدور.

وفي تعريض النص للافتقار إلى ما يبرره، ما يبرر لمكابر أو منافق أن يدعو للتخلي عن النص نفسه ما دام قد أضحى بلا تبرير ـ يقوم به ويستند إليه ـ لبعض مواضيعه التي شكلت وصفاً لحوادث حصلت زمن النص مع المرسل بالنص فهي ليست من القصص.

ونترك لكاتبنا أي الحالين يرتضي لنفسه ويختار.

أما نحن فقد اخترنا الإيمان بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان دون أي قيد أو شرط لأنه كذلك.

المانع الثاني: وهو يتعلق بالنبي ﷺ نفسه:

ذكرنا قبل بإسهاب أن محمداً ﷺ نشأ أُمياً في أمة أمية.

وأن هذه الأمة ـ على أميتها ـ كانت حين نزول الوحي بالنص الإلهي على محمد ﷺ على أبلغ ما يكون تعبير بكلمة، وأبين ما تكون دلالة على معنى في جملة من الكلام وجيزة، وأفصح ما يكون لفظ في مناسبة استعماله. وأن قريشاً من هذه الأمة كانوا أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عما في النفس، حتى صاروا ـ بطبيعة أرضهم في وسط العرب ـ كأنهم مجمع لغوي يحوط اللغة، ويقوم عليها، ويشد أزرها، ويرفع من شأنها، ويزيد في ثروتها، وبالجملة يحقق فيها كل معاني الحياة الكونية.

وأن الكتاب:

نزل بلغة قريش وهي من لغات العرب إذ ذاك أسماها وأرقاها.

على واحد من قريش أميٍّ ما كان يوماً شاعراً ولا خطيباً.

مما جمع العرب على لغة واحدة انتهى إليها العرب وانتهت إليهم مذ ذاك، حتى ليكاد أن يصح وصفها بأنها (الصيغة الأبدية للغة العربية) نطقاً ودلالة وقد كان محمد ﷺ ـ وهو في قريش من أعرق بطونها ـ أفصح من تكلم بلغتها وأبلغ.

والآن:

لو افترضنا أن محمداً ﷺ قد بعث وتوفي في النصف الثاني من القرن العشرين... كيف يمكن للمشهد أن يكون؟

إن افتراض ذلك يقتضي افتراضاً آخر ملازماً له بالضرورة وهو أن الكتاب لم ينزل من قبل وإنما نزل الآن في النصف الثاني مع القرن العشرين.

وضرورة هذا الافتراض تأتي من أن نزول الكتاب ـ إذ نزل ـ كان له تأثير في العرب الذين نزل فيهم بليغ، غيَّر من عاداتهم، ومعتقداتهم، وعلاقاتهم الاجتماعية، وما إلى ذلك.

وكان التأثير الذي أحدثه في لغاتهم (لهجاتهم) المتعددة تعدد قبائلهم، من العمق بحيث تم توحيدهم وجمعهم على واحدة منها هي أرقاها وأسماها فيهم وأجمعها لهم، لغة قريش.

وكان التأثير الملازم لذلك هو حفظ هذه اللغة على أهلها ولأهلها، بحيث أصبح الكتاب شاهداً عليها وضابطاً لها وحامياً. فاستمرت على لهجة قريش، وبصيغتها، إلى يومنا هذا. وستظل كذلك ما دام الكتاب لم يرفع من الصدور ولا من السطور.

وقد تكلم محمد ﷺ بها أفصح ما يمكن التكلم وأبلغ، وبها تلقى الوحي من ربه فبلغه للناس باللفظ الذي أوحي به وبالمعنى كتاباً، وبالمعنى الذي أوحي به بلفظه هو حديثاً ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤].

ففهم الناس الرسالة وتبلغوها ـ وما يزالون حتى يومنا هذا وسيظلون كذلك ـ كتاباً لم يجعل الله له عوجاً. وكلمات تامات لا تتبدل ولا تتغير.

وما كان ذلك ليكون لو ترك العرب ـ إذ بلغت لغتهم في قريش ذروة ارتقائها ـ دون أن ينزل فيهم هذا الكتاب.

ولكان مصير هذه اللغة السقوط بعد ارتقاء القمة، كما حصل ويحصل لكل لغات الأمم، وهذه سنة اللغات ما لم تحفظ وتصان. وما كان كنص الكتاب المنزل على محمد ﷺ أحفظ للعربية وأصون.

وإذن . .

فلو لم يتنزّل الكتاب ـ إذ تنزّل ـ لكنّا نتكلم الآن لغة ينكرها عربي القرن السادس للميلاد. كما ينكر فرعوني لغة مصر، وفينيقي لغة الساحل السوري، لو بعث أي منهما حياً في النصف الثاني من القرن العشرين.

ليس في العالم بأسره، في أية أمة من أممه من يتكلم لغة كان يتكلمها أجداده قبل خمسة عشر قرناً من الزمان. وأقصى ما لهذه الأمم في ذلك، هو أن تتباهى وتتفاخر بأثر من لغة تنسب إلى أجدادها معروضٍ في قاعة متحف، إن بقي منها ما يمكن عرضه. والعرب في ذلك ـ لولا هذا الكتاب ـ كباقي الأمم لا يختلفون عنها ولا يشذون.

ولو تحقق افتراض كاتبنا وبعث فينا النبي ﷺ وتوفي الآن في النصف الثاني من القرن العشرين لكنّا أمام حالين لا ثالث لها.

أول الحالين:

هو أن يبعث محمداً قرشياً ابنَ عبد الله بنَ عبد المطلب يتكلم لغة قريش ليبلغنا الكتاب.

وبدهي أنه سيصادف قوماً لا يفهمونه ولا يفهمهم، سيصادف قوماً لا يمكن إيصال الرسالة إليهم، لاختلاف اللغات، لغة الكتاب التي نزلت قرشية السمات، ولغة الناقل القرشي للكتاب، عن لغة المخاطبين بالكتاب الذين يفصل بينهم وبين لغة قريش خمسة عشر قرناً من التطور، يفترض بالضرورة أن يكون قد تغير فيها ما تغير لفظاً ودلالة، ومات منها ما مات، وأهمل ما أهمل، ونشأ ما نشأ.

إذن سيكون محمد ﷺ بيننا في النصف الثاني من القرن العشرين نبياً ينكر من أرسل إليهم وينكرونه، لا يفهمهم ولا يفهمونه إلا بترجمان، وأنّى يوجد للغة مضى عليها خمسة عشر قرناً ترجمان؟

وإذا كان محمد ﷺ زمن النزول الفعلي للكتاب قد صدقه ناس وكذبه ناس، فإنما صدقه من صدقه وهو من القوم ـ بين ظهرانيهم ـ الصادق الأمين، وهو منهم ابن عبد الله بن عبد المطلب سيد قريش المطاع.

فلو بعث فينا الآن **بصدقه وأمانته** إذ ذاك، لما كان على جماعة النصف الثاني من القرن العشرين ـ عرباً كانون أم أعاجم ـ أن يعيروا ذلك أي اهتمام، لأنه لا يعدو بالنسبة لهم أن يكون مقولة تُدَّعى، لم يشهدوها كما شهدها القوم زمن النزول الفعلي للكتاب.

وسيكون أثر الانتساب إلى عبد المطلب أمراً خاصاً لا يعني لهم أكثر من الانتساب إلى جد العرب الأول عدنان.

ثاني الحالين:

هو أن يبعث محمداً معاصراً من أبناء عصرنا الذي نعيش فيه في النصف الثاني من القرن العشرين. يتكلم لغة ـ سمها عربية إن شئت أو لا تسمها ـ تختلف عن لغة العرب التي كانت قبل خمسة عشر قرناً من الزمان بسبب من التطور الذي يعتري لغات الأمم عبر الزمان، فيبلى منها ما يبلى، ويتغير ما يتغير، وينشأ فيها ما ينشأ، وأغلب الظن أن تلك اللغة لن تكون صلتها بأصلها

أفضل من حال اللغات الفينقية والهيروغليفية وأمثالها التي كانت لها حياة ذات يوم.

ومرد ذلك أنه مع افتراض النبي ﷺ معاصراً يُفترض بالضرورة أن الكتاب لم ينزل يوم نزل، وإنما نزل الآن. لأنه كتابُ محمد من الأنبياء لا كتاب غيره، ومحمد يبعث الآن لا قبل خمسة عشر قرناً من الزمان، مما يستدعي بالضرورة الافتراض بأن العربية لم يكن لها ما يجمع العرب عليها فتكون واحدة ـ قرشية كانت أم غير قرشية ـ ينتهون إليها بجميع لهجاتهم وتنتهي إليهم. ولم يكن لها ما يحفظها لهم على مر الأزمنة والدهور شأنها في ذلك شأن باقي اللغات لدى باقي الأمم.

وما حفظت العربية إلى الآن وما اجتمع عليها العرب إلا بالكتاب، وافتراض نزوله الآن على محمد النصف الثاني من القرن العشرين يستدعي بالضرورة ما ذكرنا.

وإذا كان الحال كذلك، فإن محمدَ القرن العشرين نفسه لن يدرك من الكتاب الذي تنزل عليه شيئاً، لأنه ـ أي الكتاب ـ بعربية ما قبل خمسة عشر قرناً من الزمان التي يفترض أن أحداً لم يعد يتكلمها أو يعرف عنها شيئاً.

ولا يحل هذا الإشكال إلا افتراض آخر هو أن ينزل الكتاب باللغة التي يفترض أن يكون عليها عرب النصف الثاني من القرن العشرين.

ولو كان ذلك لما كان هنالك سبب يدعو كاتبنا إلى وضع كتابه الذي نناقشه فيه، لأنه سيكون من القوم الذين يتنزّل فيهم الكتاب بلغتهم، وسيفهمونه مباشرة كما فهمته قريش إذ نزل فيها، لأن لغته كانت لغتها، فما أبهم على القوم إذ ذاك إلا بضع ألفاظ تكفل الشعر الجاهلي من شتى القبائل بإيضاحها، وما لم يعرف معناه عند هذا عرف عند ذاك، كما حصل في ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ٣١﴾ [عبس: ٣١]. أبهم معناها على أبي بكر وعمر لكنه كان واضحاً وجلياً لابن عباس وسعيد بن جبير وغيرهما رضي الله عنهم أجمعين.

وأيضاً نقول للدكتور شحرور:

إننا نترك لك أي الحالين ترتضي لنفسك وتختار.

أما نحن فقد اخترنا الإيمان بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان دون أي قيد أو شرط لأنه كذلك.

المانع الثالث: وهو يتعلق بمن سينزل فيهم الكتاب ويبعث فيهم النبي ﷺ:

ليس الأمر هنا بأيسر من سابقيه، وربما كان في بعض جوانبه أكثر تعقيداً وعنتاً.

الكتاب إذ نزل بقريش فقد أنزل في أمة أمية تعيش عيش الجاهلية وقد تكلم عنهم الله تعالى ـ في بعض ما تكلم ـ بوصفهم هذا:

﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۝٥٠﴾ [المائدة: ٥٠].

﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ [الفتح: ٢٦].

﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ [آل عمران: ٢٠].

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: ٧٥].

﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢].

ولئن كان هذا ـ إذ ذلك ـ وصفاً لحالٍ قائمةٍ زمن النزول في المجتمع الذي كان فيه النزول. فإنه أضحى الآن وصفاً وعلماً لحال مضت يمتنع عن أن يَدخلَه أيُّ تغيير أو تبديل لأنه وصف جرت به ﴿كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأنعام: ١١٥] في حين أن الحال التي عليها العرب الذين يفترض نزول الكتاب عليهم وبَعْثُ النبي ﷺ فيهم في النصف الثاني من القرن العشرين لا تطابق هذا الوصف بالضرورة وهذا أمر يضعنا مع هذه الآيات أمام أحد حالين:

أول الحالين:

أن نرتضي لعرب النصف الثاني من القرن العشرين وصف الأمية ووصف الجاهلية. وفي هذا ما فيه من تجنٍّ بليغ على القوم وظلم.

فهم وإن كانوا في بعض ما هم عليه ـ من ممارسات، وعادات غير مسنونة اعتادوها، وعقائد تتنافى مع الإسلام تسربت إليهم لسبب أو لآخر

فاعتنقوها وصدقوها، وعصبيات قطرية تفرق بينهم فراق الأخ لأخيه يلتزمونها ويتقاتلون بسببها - إنما يحملون بذلك أثراً من آثار الجاهلية الأولى.

إلا أن فيهم جمعاً غير يسير من الناس - عوامّهم ومثقفيهم - يمقتون هذا ويرفضونه ويتبرؤون منه، ويحاولون جاهدين - ما استطاعوا - ردَّ الناس إلى اعتناق الإسلام وحده، صافياً لا تشوبه شائبة، كما هو في الكتاب والسنّة، والتزام الجماعة، ونبذ العصبية والفرقة.

وإن كان للجاهلية بعض أثر لدى بعض القوم فيما ذكرنا، فإن الأمر مختلف في وصف الأمية.

فالعرب اليوم في النصف الثاني من القرن العشرين - وبشكل عام - على درجة من العلم والمعرفة لا تنزل بهم كثيراً عن مستوى العلم والمعرفة لدى غيرهم.

وامتياز غيرهم عليهم ليس لفارق فطري في العلم والمعرفة، وإنما لامتلاك غيرهم وسائل البحث العلمي وأدواته وتقنياته بسبب من امتلاكهم للمال مع القوة، بشكل دفع إلى نوع من احتكار هذه الأدوات والوسائل، يدفعونها لناس ويمنعونها عن ناس، سنة اتصال القوي بالضعيف ما لم تنظم هذه الصلة في خلق ودين.

ووصف الأمية إذن غير قائم في عرب اليوم بوجه عام.

وافتراض نزول الكتاب وبَعْثُ النبي ﷺ في النصف الثاني من القرن العشرين مع اتصاف من يتنزّل فيهم الكتاب بالأمية والجاهلية بنص إلهي غير قابل للتغيير والتبديل، يجعلنا في وضع لا مفر منه ولا قدرة لنا على سواه، هو أن نظلم القوم. ونرتضي لهم وصف الأمية ووصف الجاهلية على ما هم عليه من بُعْدٍ عن الأمية وضيق بجاهلية البعض منهم ورفضهم لها.

ثاني الحالين:

هو أن ننصف عرب النصف الثاني من القرن العشرين فنبرئهم من الأمية وندفع عنهم وصف الجاهلية بشكل عام ما دام أثرها إنما يظهر على بعض منهم دون آخر.

وستواجهنا في هذه الحالة قضية صدق النص الإلهي وامتناعه عن التغيير

والتبديل كما في الآية ١١٥ الأنعام: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ لتضعنا أمام قوم نخاطبهم بذات النص على أنهم أميون ويعيشون عيش الجاهلية، خطاب حال قائم يعنيه النص ويدل عليه، لا خطاب قصص وإخبار عن ماض كان وسلف.

ويستحيل هنا التوفيق بين صدق النص ـ وهو صادق بلا ريب ـ ومخالفة الحال له ـ وهي مخالفة بلا ريب ـ مما يتيح لطاعن جاحد أن يتقوّل على النص ـ بهذه المخالفة ـ ما يتقوّل.

ونحن نترك للكاتب أي الحالين يرتضي لنفسه ويختار.

أما نحن فقد اخترنا الإيمان بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان دون أي قيد أو شرط لأنه كذلك.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الثالث

المعاصرة

البحث الأول: العنوان لا يدل على الموضوع.

البحث الثاني: معاصرة ومعاصرون.

البحث الثالث: المفكرون الإسلاميون والمعاصرة.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

البحث الأول

العنوان لا يدل على الموضوع

يقدم الكاتب الدكتور شحرور (قراءته) للنص الإلهي المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً على أنها (قراءة معاصرة).

وقفت طويلاً عند هذه العبارة بالصيغة التي وضعها الكاتب، وتأملتها ملياً بشتى وجوهها التي يمكن أن ترى منها بجلاء ووضوح لتحديد دلالتها على مدلول يصلح له الجمع بين لفظي (قراءة) و(معاصرة).

للإنصاف أقول:

إن هذا التعبير كان له عندي جرس غامض دعاني لتأمله ولمحاولة فهمه بشكل يعطيه معنى أبعد من معنى (القراءة) المألوفة، فلعل في ذلك ما يفسر لي سبب وصفه بـ(المعاصرة) وأعترف بأنني لم أوفق في ذلك مع ما بذلت من جهد.

لست بصدد مناقشة الكاتب في تعبيرٍ خاطئ هنا، ولفظٍ وُضِعَ في غير موضعه هناك، إذ لو فعلت هذا معه لصرفني ـ لكثرته في كتابه ـ عن أصل الموضوع المطروح للدرس والمناقشة والمتمثل بفهم الكاتب للنص الإلهي المقدس والنتائج التي اسْتَنَدَتْ إلى هذا الفهم.

ولكنني بإيجاز أقول للدكتور شحرور:

إذا كنت تعني بـ(المعاصَرَة) لفظاً مشتقاً من (عَصْر) بمعنى (دهر) و(حين) فإن

(قراءة معاصرة) لا تعني (قراءة عصر) محدد بأنه النصف الثاني من القرن العشرين، لأن (المعاصَرَة) على وزن (مفاعلة) تقتضي وجود من تتفاعل معه. مثل: (مقاتلة) بين طرفين أو أكثر. و(مبارزة) و(مشاجرة) و(محادثة) و(مساجلة) و(مسابقة) و(معاصرة).

فكل هذه الألفاظ على هذا الوزن تتطلب ليكون لها معنى تعنيه وتدل عليه أن تقع أحداثها بين طرفين.

واستعمال لفظ يدل على (المعاصرة) هو كذلك يتطلب ـ ليكون الاستعمال سليماً وعلى سنة العربية وقواعدها ـ أن يكون ثمة طرف آخر، وأن يكون كلا الطرفين من أبناء (العَصْر) ذاته. ويمارسان (المعاصرة) أي أن يحاول كل منهما الوجود في (العصر ذاته) أكثر من الآخر.

في معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس الذي تَعْتَمِدُه أساساً تَسْتَمِدُّ منه اللفظ الصحيح والمعنى السليم، وفي معجم (المجمل) الأكثر تحرياً عن الصحيح من الألفاظ، لابن فارس نفسه، لا نجد أثراً لـ(المعاصرة). لا بلفظها ولا بمعناها. وما فعلناه آنفاً هو محاولةٌ لفهمها وتفهيمها من خلال وزنها (مفاعلة) وعلى ضوءِ معانٍ لألفاظ هي على نفس الوزن أسلفناها.

وربما أفادك الدكتور جعفر ـ لو أنك استوثَقْتَه الرأي ـ بأن تعبير (قراءة معاصرة) لا يفيد الغرض الذي تسعى إليه من كتابك إن أردت الدلالة على المعنى الذي تسعى إليه دلالة العربية المبينة التي نزل النص الإلهي المقدس بلسانها وعلى أصول هذا اللسان وقواعده.

إن ما تعنيه من لفظ (المعاصرة) واضح من تعريفك لها في ص٣٢ بأنها:

(تفاعل الإنسان مع النتاج المادي والفكري المعاصر والذي هو أيضاً من نتاج الإنسان).

أرأيت؟... هنالك ـ إذن ـ (مفاعَلَة) عبرت عنها أنت بـ(تفاعل).

والخلل في طرحك... أنك تجري (المفاعَلَة) بين طرفين من نوعين مختلفين:

في الطرف الأول: إنسان.

في الطرف الثاني: نتاج مادي وفكري.

وعملية تفاعل الإنسان ـ بفعله وانفعاله ـ مع أي أمر آخر قائمة وأزلية لا تتوقف، ولا يمكن نسبتها إلى عصر من العصور، لأنها هي الحياة ما دامت الحياة. وكل عملية فكرية يقوم بها الإنسان هي عملية (مُعاصِرَة) لزمن حدوثها، وأكاد أن أقول للحظة حدوثها. وكل قراءةٍ مُعاصِرةٌ لقارئها لحظة قراءتها.

فإذا أردنا تعيين الحدث في عصر معين فإن إطلاق القول دون نسبته إلى العصر الذي نريد تعيينه لا يؤدي المعنى الذي نريد.

ولهذا، فإن (قراءة معاصِرَة) لا موضوع لها تعنيه ما لم تنسب إلى عصر نريده.

و(التفاعل مع نتاج مادي وفكري) لعصر معين يوجب إظهار هذا العصر وبيانه.

وسيبقى عنوان (قراءة معاصِرَة) بلا موضوع.

وسيبقى الموضوع الذي تعنيه (التفاعل مع النتاج المادي والفكري المعاصر) - دون بيان أي (عَصْرٍ يُعاصِر) - بلا عنوان.

وكان عليك لكي تدل على ما تعنيه أن تستبدل بـ(قراءة معاصِرَة) عنواناً آخر يدل على (التفاعل مع النتاج المادي والفكري المعاصر للنصف الثاني من القرن العشرين) وليس (المعاصر لغيره من الأزمنة والقرون).

ومن لا يملك القدرة على الدلالة على ما يعني، على هدى من أساليب العربية السليمة في الدلالة. أنّى له أن يملك القدرة على تعيين دلالات نص إلهي مقدس تنزل كتاباً ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥].

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

البحث الثاني

معاصرة ومعاصرون

وسواء كانت دلالة لفظ (المعاصرة) على المعنى الذي يريده الكاتب صحيحة أم لم تكن، فإننا سنستعمله ـ على شذوذه ـ كما أراد، تفادياً لإرباك القارئ بلفظين مختلفين للدلالة على معنى واحد، إن نحن استعملنا الصحيح دونه.

للإنصاف. كاتبنا ليس أول من فعل ذلك، فقد استعمل هذا اللفظ كتّابٌ آخرون بنفس المعنى، أو بمعان أُخَرَ غير بعيدة منه كثيراً، وربما كان ذلك لخطأ في الترجمة عن لفظ أجنبي أطلق في اللغة التي ترجم منها للدلالة على المعنى المقصود بشكل سليم وصحيح، دون انتباه الكتاب الذين استعملوا هذا اللفظ ـ وكان عليهم أن ينتبهوا ـ إلى ما تمتاز به لغة عن لغة في أساليب الدلالة وقدرة الألفاظ عليها.

إذ لو انتبهوا لاستعملوا لفظاً آخر. أقرب إلى الدلالة السليمة في العربية وأعرق في التعبير بها، ولا نرشح لفظاً معيناً بدلاً من لفظ (المعاصرة)، تاركين ذلك إلى المؤسسات اللغوية والأدبية ذات التخصص بهذا الموضوع.

وإلى جانب لفظ (المعاصرة) اشتقاقاً من (العصر) بمعنى (حين) و(دهر)، ربما استعمل البعض لفظاً آخر هو (الحداثة) اشتقاقاً من (الحدَثْ) للدلالة على (أحْدَثِ) ما تقدمه **تفاعلات قضايا (العصر الأكثر حداثة)** من مفرزات ونتائج.

وربما نحتوا منه لفظ (التَّحْديث) للدلالة على محاولة جَعْل كل (حَدَثٍ) قديم على مستوى من (الحداثة) حديث، فإذا لم يتأتَّ لهم ذلك بإلباسه لباساً (مُحْدثاً) تركوه، وحمَّلوه مسؤولية التخلف برمتها، بدعوى أنه أصبح من (التراث) الذي سبّب لنا تقوقعاً وانعزالاً عن ساحات وميادين الفكر (المعاصِر)

الذي يعايشُ (الحَدَثَ) ويتفاعلُ معه، فيشربُ منه ويسقيه، مما يجعل عملية التطور تستمر وتستمر.

لا تضحك أيها القارئ.

هذه لغتهم، وهذه مصطلحاتها، استقامت على العربية الفصيحة أم اعوجَّت، ألفتها الأذن التي كونها سحر العربية أم لم تألفها. لا شأن لي بذلك أبداً فهو شأنهم وشأن الدكتور جعفر قَبْلهم الذي لم ينصحْهم بألفاظ أُخر، وربما كان للرجل عذر في أنه لم يفعل.

وأصحاب (العصر)، ما تزال باعهم أقصر من باع رفاقهم أصحاب (الحَدَثِ) فهم لم يجرؤوا بعد على إطلاق لفظ (التعصير). على وزن (التحديث). وربما فعلوا ذلك بعد حين فمن يدري؟

من بعض القرّاء أعتذر.

فإن كان البعض مدمناً على قراءة كل شيء مما جعل بينه وبين مثل هذه الألفاظ إِلْفاً واعتياداً، فإن بعضاً آخر ـ ممن يَصْطَفون قراءاتهم ـ سيجدون فيها أمراً ليس مملاً وحسب وإنما ينبو عن سمع إذن لها مع العربية السليمة صحبةٌ ومودةٌ ووفاء.

نحن مضطرون ـ إذن ـ أن نستعمل ما استعمل الكاتب، وعذرنا في ذلك قد اتضح.

وأصحاب (المعاصرة) ورُعاتُها إن اتفقوا على استعمال ما ترجم، فهم في معالجتهم للمواضيع التي يريدون (تَحْديثَها) وكسوتها كساء (العصر) الذي يعيشونه ـ وهو عند كاتبنا النصف الثاني من القرن العشرين ـ يذهبون في ذلك مذاهب شتى، حتى ليكادُ ما يطرحه البعض منهم أن يكون لدى البعض الآخر عينَ المشكلة التي تسبب التخلف، والتي يطلبون العمل على القفز بها من (وهدة التراث) إلى (قمة الحداثة)، وأخذها بأحكام وقوانين العصر الذي يعيشونه لكي تصبح (معاصرة)، حتى إذا ما ثَقُلَ الحِمل واستحال القفز، طلبوا العمل على دفْنِها ومسحها من ذاكرة الأمة التي تخلفت عن ركب الحضارة بسببها.

أمران اثنان فقط متفق عليهما لدى كتاب المعاصرة والحداثة إياهم:

الأمر الأول:

أن الأزمة أزمة تخلفٍ عن ركب الحضارة التي أفرزتها مجتمعات تطورت تطوراً متسارعاً وعميقاً في علوم المادة وما يرتبط بها.

الأمر الثاني:

إن العلاج هو في تحديثِ مجتمعنا، وجعله مجتمعاً معاصراً، وذلك بإزالة المعوقات التي تمنعه من اللحاق بركب الحضارة التي تعيشها وتفرزها مجتمعات أخرى لا معقوات لديها تحول بينها وبين التطور والتطوير لأنها من وجهة نظرهم:

١ ـ لا تتخذ الإسلام ديناً، (إن لم تكن تحاربه وتعمل على اجتثاثه ليل نهار وتتمنى لو استطاعت ذلك).

٢ ـ مادية الفكر والممارسة، تبحث كل أمر وفق ما تفرضه (قوانين المادة) التي اكتشفت، دون التي لم تكتشف بعد، وبعزلة تامة عن (الله) عز وجل خالق المادة وواضع قوانينها.

وهم إن اتفقوا في التشخيص على أن الأزمة أزمة تخلف وفي العلاج على أنه عملية تحديث فقد اختلفوا حول العملية ذاتها، بأي مشفى تجري، وأية مشارط يستعملون، وأي دم يزرقون أو يفصدون، وبأي خيط ومسمار يخيطون، وهل يكتفون بالجرْح أم يبترون.

وما كان أمرهم كذلك إلا لأنهم متفرقون ﴿شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣٢] لا شيعة واحدة، ولو كانوا ينهلون من ماء واحد ويسعون إلى زرع واحد ما اختلفوا ولكن: ﴿...قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ...﴾ [البقرة: ٦٠].

أحزاب شتى وشيع شتى، لكل حزب رأي وعند كل حزب حل، فإذا حاولت معرفة وجمع آرائهم وحلولهم رأيت نفسك وسط دوامة من تناقض وتضاد وعراك رهيب يعطِّل الوصول إلى أية معالجة ناجحة وحل. كل ذلك بـ(المعاصرة) و(للمعاصرة) و(في سبيل المعاصرة) و(الحداثة) و(التحديث).

مسكينة هذه الأمة!!!

ما أشقاها بمن يعيبونها ليل نهار بالتخلف، وهم ـ بخلافهم ـ عن الإمساك بخيط تقدمٍ وتحديثٍ واحدٍ عاجزون ومتخلفون.

وما كان ذلك من بحث عن الحق والحقيقة، وإنما كان من تعصب لفلسفات سبق أن هاموا بها فأخذت منهم ما أخذت، وأعطتهم ما أعطت. أو من تعصب لجاهلية عادت تدغدغ عواطفهم بتعابيرَ محدثةٍ ظنوا أنها نداءٌ للتفاخر والشموخ والتقدم، فأخذتهم دغدغاتها وهم غائبون عن وعي حقيقة تاريخية لا تتغير، وهي:

أنه ما كان لقوم ـ أي قوم ـ ما يفاخرون به، ويسامون غيرهم، إن لم تكن لهم (هُويةٌ) تسمهم بسماتها، وتكون لهم علامة على أصالة فكر، أو عراقة لغة، أو إشراق تاريخ. فليس لقوم تخلوا عن أصيلهم وعريقهم أن يتيهوا بثياب تُهدى لهم أو تُستهدى.

إن مجرد الانتساب لقوم دون هُوية حضارية لا يمنح المرء أكثر من مجرد الانتساب.

ومجرد التعصب لـ(منهج علمي في البحث) مزعوم لم تضرب جذوره في الأرض، ووصفه للناس، هو أشغل لهم وأفتن لعقولهم من حقيقته، وسرعان ما يتغير بالعلم نفسه ويتبدل.

وما عرف أولئك أن العلم أبعدُ ما يكون عن تعصب، وأنأى ما يكون عن انحياز. ولو كان كذلك لما كان علماً بل كان منهجاً ليس منه للناس سوى أن يشغل الناس عن العلم، ويفتنهم عن البحث والسعي وراء الحقيقة.

عنَيْتُ بمن ذكرت ماركسيين... وقوميين... وعلمانيين...

وفي الحلبة أيضاً... إسلاميون. وهؤلاء لهم حديث آخر مختلف...

وكان التراث والتراث الإسلامي بخاصة، وكان الدين والدين الإسلامي بالذات، مرمى سهامهم وملتقى أسنَّتِهم، يوجهونها بلا وعي علمي تتطلبه أمانة العلم أو مسؤولية أدبية يدعو إليها شرف الكلمة.

كأن الدنيا لا تراث فيها إلا هذا التراث، وكأن الدنيا لا دين فيها إلا هذا الدين يجربون فيه مواضي أسنتهم، وفواتك أسلحتهم. ولربما كان في هذا ـ رغم ما يسعون إليه ويهدفون ـ مفخرة للإسلام ولتراثه وإبراز لأهميته وخطره.

كاتب من مدرستهم هو جورج طرابيشي تنبه لذلك ـ وليتهم كلهم يتنبهون ـ صَعُبَ عليه الأمر فلم يُطِقْ عنه سكوتاً وصمتاً فتكلم، وحين تكلم وصف ما

يفعلون بأنه (مذبحة)[1] فأنصف نفسه بذلك وأنصف تراث أمة.

وهذا الكاتب بالذاتِ يعذر لو صَمت وقد صمت من لا يعذرون. ولكنه الوجدان إذ يتحرك والعلم إذ يقوم بأداء الأمانة، والكلمة إذ تسمو بشرفها وطهرها.

وما كان استهدافهم تراث الإسلام ودين الإسلام يوجهون لهما تهمة التخلف والتسبب بإعاقة عملية التطور واللحاق بركب الحضارة لأن الإسلام وتراث الإسلام كذلك فعلاً. فما كان الإسلام بحضارته التي ورثناها إلا سبباً في تقدم مجتمع، وتطور أمة، وانتشار علم وإشاعة عدل.

لقد كان ذلك لأسباب أخرى لا علاقة لها بتخلف أو تقدم، ولا صلة لها بجمود أو تطور. أسباب يظهرونها حيناً ويخفونها في غالب الأحيان ودِدْتُ لو أشبعتها بحثاً، إلا أن موضوع هذا الكتاب يضيق عن ذلك وربما تفرغت لها بكتاب خاص إن أذن الله وكان في العمر سعة.

فالماركسيون من المعاصرين:

التزموا النزعة التشطيرية أو الانتقائية في الموقف من التراث، هذه النزعة التي كان لها ما يبررها عند (لينين) من حيث أنه **لم يكن باحثاً بل كان مناضلاً وقائداً** وهو بذلك لم يكن يهمه من التراث حقيقته التاريخية بل قابليته للتوظيف في الصراع الأيديولوجي.

ويُحْيِي الماركسيون العرب هذا الموقف اللينيني من التراث حين يؤكدون على أن التراث ليس كلاً واحداً متجانساً ليؤخذ كله أو يرمى كله، بل التراث حقل للصراع، كذلك كان وهكذا ينبعي أن يؤخذ، ومن هنا تبدو وتترسخ في عقولهم **(حتمية التشطير)** و**(حتمية توظيف جزء من التراث في مواجهة جزئه الآخر)** في المواجهة الكلية مع الخصم الإيديولوجي.

هذا الموقف **(الماركسي اللينيني)** من التراث أعلنه المؤلف الماركسي سمير أمين تحت عنوان (إشكالية الديموقراطية في الوطن العربي) أثناء انعقاد ندوة (أزمة الديمقراطية في الوطن العربي) التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ونشر أعمالها في مؤلف يحمل نفس العنوان عام ١٩٨٤.

---

(١) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، جورج طرابيشي، دار الساقي في بيروت، ص٥.

وقد جاء في هذا الإعلان ما يلي:

(ظل التحدث عن التراث والمعاصرة في كثير من المناقشة مجرداً، كأن التراث كُلٌّ فينبغي تبنيه أو رفضه بدون خيار.

ليس هذا موقفي على الإطلاق، فأرجو الأخذ بما يكون في تراثنا ذا طابعٍ تقدمي مثل ابن رشد وابن خلدون، وأرجو تطويره لملاءمة ظروف العصر، وأرفض ما اعتقد أنه ذو طابعٍ رجعيٍ مثل الغزالي، وأرى أن الكثيرين يدافعون عن التراث بشكل عام ودون توضيح خيارهم، وأخشى أنهم في الواقع يأخذون بما اعتبره رجعياً)[1].

ما حشرك بين ابن رشدٍ والغزاليِّ وابنِ خلدونَ يا سمير؟

أما كان أجدى لك لو التفت إلى (**لينين**) و(**دوهرينغ**) وما دب بينهما من خلاف وتركت ابن رشد والغزالي؟

أنت إلى فهم (**لينين**) وخصومه أدنى منك إلى غيرهم، ومحاولةُ استيعاب طروحات ابن رشد والغزالي وابن خلدون وتقييمهم أمرٌ مختلف عن محاولة استيعاب طروحات ماركس وأنجلز ولينين وخصمهم المزعج دوهرنغ.

لا يمكن تقييم أولئك بخطى وأسس هؤلاء يا سمير.

أولئك ينطلقون من إيمان بإله واحد، خالق، مبدع، يرسل للناس رسلاً يقيمون لهم شؤونهم وعلاقاتهم على هدى مما يشاء ويقدر.

وهؤلاء ينطلقون من الكفر بذلك كله، والإيمان بما يبدو على المادة من ظواهر طبيعية يعتبرونها هي الحقيقة الوحيدة التي يجب التسليم بوجودها دون أية محاولة جدية للبحث عما وراء هذه المادة، فهم قد اختصروا الطريق وأعلنوا كفرهم بما وراء المادة، وبالتالي فإنهم لا يجدون جدوى من إنفاق البحث في ذلك.

على أن هدف الماركسيين تجاه الإسلام ديناً وتراثاً يجعلهم يتجاهلون اختلافَ نقطتي الانطلاق هاتين وبعدهما عن بعضهما بعداً شاسعاً، ويصرون

---

(١) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، جورج طرابيشي، دار الساقي في بيروت، ص١٣.

بالتالي على (**حمل السكين**) تحت جناح العصر والمعاصرة ليلجوا من أبواب المدارس الفكرية الإسلامية مُفرقين مُشتتين مُحرضين وفي كثير من الحالات مُؤولين ومُزيفين.

ألا ترون إلى هذا الماركسي ـ أعني سمير أمين ـ يحاول ذلك مستعملاً ألفاظاً من قاموس العصر والمعاصرة؟

فهذا ابن رشد يمنح صفة (التقدمي)، وابن خلدون كذلك، وهذا الغزالي يوصم بأنه (رجعي).

وقد كان على هذا المفكّر الماركسي ـ لو أراد وجه الحقيقة ـ أن يقدم تعريفاً لمصطلح (تقدمي) ونده (**رجعي**) حتى نستطيع تقييم حكمه على ابن رشد وابن خلدون والغزالي.

وثمة ماركسي آخر أكثر صراحة من (رفيقه) وأكثر وفاءً لـ(لينين) هو توفيق سلوم، وذلك حين يعلن في كتابه (نحو رؤية ماركسية للتراث) وبشكل صريح أن أنصار المادية التاريخية يطمحون لأن يكونوا ـ حسب تعبير لينين ـ هم الحافظين للتراث والأكثر أمانة له، ولكن هذه الأمانة ليست للتراث كل التراث كما يحلو لبعض أنصار النزعة الماضوية.

ففي ظروف المجابهة مع الاستعمار والصهيونية والتمزق الطائفي والتشتت القومي والجهل والظلم نتوجه إلى التراث لنستلهم منه قبل كل شيء الأفكار والمذاهب والأحداث والمواقف التي تشحذ الهمم وتعبئ الصفوف بما يخدم التصدي للعدوان والاحتلال. وتعزيز الوحدة الوطنية والقومية، وإشاعة التسامح الديني والطوائفي، ومحاربة الخرافات والظلاميات، وإعلاء شأن العقل والعلم، والانتصار للذين استضعفوا في الأرض.

وهكذا يتحول التراث إلى (سلاح من أسلحة أيديولوجيا الكفاح) كما يحلو للكاتب محمد أركون أن يردد في معرض انتقاده المتكرر لطغيان هذه الأيديولوجيا على حساب العلم[1]. صراحة ما بعدها صراحة. فهذا الماركسي يعلن:

---

(١) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، د.جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ص١٣.

أن ظروف المجابهة مع الاستعمار والصهيونية والتمزق الطائفي والتشتت القومي تدعونا إلى التوجه للذات.

لماذا....؟

لنستلهم منه الأفكار والمذاهب والأحداث والمواقف التي تشحذ الهمم وتعبئ الصفوف بما يخدم التصدي للعدوان... وتعزيز الوحدة الوطنية والقومية... وإشاعة التسامح الديني والطوائفي... ومحاربة الخرافات والظلاميات... وإعلاء شأن العقل... والانتصار للذين استضعفوا في الأرض.

أخي القارئ ـ ولو أطلنا الحديث ـ دعنا نتأمل هذه (المعاصرة الماركسية) ونحاول معاً قراءتها واستخلاص النتائج السليمة منها فإن في ذلك ـ مع فائدة الاطلاع على نماذج من فكر الرفاق هامة جداً ـ متعة ما بعدها متعة.

ماذا تعني هذه (المعاصرة) وهذا التعامل مع التراث من الوجهة الماركسية كما يطرحها الرفاق؟

الموضوع واضح وصريح ومبسَّط، إنه (موقف انتهازي مرحلي) يضاف إلى الموقف التشطيري، فأنصار المادية التاريخية (يعني الماركسيين) يطمحون لأمر كبير هو: **(أن يكونوا الحافظين للتراث والأكثر أمانة له)**، وأنصار المادية التاريخية إياهم يشطرون التراث شطرين:

شطراً يطمحون لأن يتعاملوا معه بأمانة وأن يكونوا عليه الأمناء.

وشطراً لا يرغبون بالتعامل معه بأمانة ولا أن يكونوا عليه الأمناء.

وهذا كلامهم وليس كلامي، إنه صريح عبارة الرفيق توفيق سلوم.

ثم. لنر هذه الأمانة التي يطمحون إليها وكيف يمارسونها.

إنهم يتوجهون إلى التراث في **ظروف المجابهة** مع الاستعمار والصهيونية والتمزق الطائفي والتشتت القومي والجهل والظلم.

وبالمفهوم المعاكس، ففي حال اختلاف الظروف **وتحولها من ظروف مجابهة إلى ظروف موائمة وموادعة**، فإن النتيجة السليمة التي تستنتج من كلام هذا الرفيق هي أن لا نتوجه للتراث.

من وجهة نظري فإن كلام الرفيق سلوم هو وسام للتراث ـ أي شطر كان ذلك الذي يتوجه إليه الماركسيون من هذا التراث ـ لأنه يعني بكل صراحة وبساطة ووضوح أن التراث سلاح ماضٍ وضروريٌ وفعالٌ ضد:

الاستعمار والصهيونية... والتمزق الطائفي... والتشتت القومي... وضد الجهل والظلم...

ولكن الماركسيين يعلمون أيضاً أن التراث بشطريه ـ الذي يسعون للائتمان عليه وذلك الذي لا يسعون ـ هو أيضاً ضد الماركسية مبدءاً وعقيدة وممارسة.

لذلك لا يجدون مفراً من استخدامه سلاحاً من أسلحة المجابهة والكفاح على المستوى الأيديولوجي، وفي حالة المجابهة والمواجهة الفعلية.

ولأن هذا خطر ـ في الوقت ذاته ـ على الماركسية نفسها فلا بد من أن يكون اللجوء إليه مرحلياً وفي ظروف المواجهة مع الحالات التي عددها هذا المفكر الماركسي.

إنهم يعلمون الحق والحقيقة.

يعرفون المرض ويعرفون العلاج.

لكنهم يشعرون أنهم ـ عند تغير الظروف ـ لن يستطيعوا على التراث صبراً فهو ضدهم بمثل ما هو ضد الحالات التي يضطرون لمواجهتها، لذلك كان لجوؤهم إليه لجوءاً ظرفياً مرحلياً.

ترى، إن لم يكن الانتهاز هو هذا فكيف يكون؟

ترى، هل لعاقل يعرف التراث حقاً أن يَأتِمنَ عليه ـ أو على شطر منه ـ هؤلاء الرفاق؟ هرولة الرفاق الماركسيين ـ في ظروف المجابهة ـ نحو التراث، واللجوء إليه لا تعدو أن تكون محاولة لـ **(البحث عن عمامة)** تخفي حقيقة ما يبطنون في هذه الظروف أكثر من أن تظهر تعاملاً صادقاً مع التراث بما يقتضيه التعامل الصادق من أمانة معه وعليه.

إنه لون من ألوان المعاصرة والمعاصرين.

والقوميون من المعاصرين:

يشكلون تياراً مغايراً من تيارات المعاصرة له لون مختلف.

وهم وإن كانوا يلتفون مع الماركسيين على (**التشطير**) إلا أنهم يختلفون معهم حول أي الشطرين أحرى أن يبعث وأيهما أحرى أن يبتر ويستأصل.

وفي حين تقوم إزدواجية التراث لدى الماركسيين على فكرة (التقدمي) و(الرجعي) فإن هذه الازدواجية تقوم لدى القوميين على فكرة (العربي) و(الدخيل).

زكي الأرسوزي ـ مثلاً ـ والذي يعتبر من أبرز رواد التيار القومي، يرجع الأزمة إلى نفاد الدم العربي في الفتوحات، وإلى الاختلاف على مشروعية الحكم، مما أتاح لـ(**هجين**) هو (**المأمون**) ـ والكلام للأرسوزي ـ أن يتجرأ على انتهاك حرمة العرب، واحتلال عاصمة بلادهم (**بغداد**) بجيش من خؤولته (**صعاليك إيران**)، كما قام (**هجين آخر**) هو (**المعتصم**) بنقل العاصمة من (بغداد) إلى (سامراء) لكي يحرر بني خؤولته (**أوغاد داغستان**) من رعاية العرب. وعندئذ أخذ العرب يتقلصون عن المدن آوين إلى الأرياف، وعندئذ أخذ الدخلاء والهجناء والرعاع يطغون على سطح الحياة. وما أن طغى الأغيار على البيئة العربية حتى زاغت قيم الحياة الأصيلة عن محورها بحيث بدا الميل سوياً.

رحم الله زكي الأرسوزي وغفر له، لو كان حياً لكانت مناقشته فيما ذهب إليه أفضل منها وهو بين يدي ربه.

يكفي أن أقول بهذا الصدد:

إن طرح زكي الأرسوزي للموضوع بهذا الشكل ليس فيه من عمق النظر شيء، فهو إلى السطحية والرؤية التي تدفع إليها لحظة تعصب وحقد وغضب أدنى وأقرب.

فإذا كانت (المعاصرة) مطلوبة، وكانت هي (التقدم) نحو قضايا العصر والتفاعل معها، والأخذ بنتائج العلوم، والاطلاع على ثقافات الغير والاستفادة منها، فلقد كان عهد (المأمون) علامةً بارزةً في تاريخنا لا يمكن لأحد نكرانُها أو تجاهلُها.

وإذا كان دعاة المعاصرة ـ إذ يحاولون تشطير التراث ـ يتخذون من

(المعتزلة) تكأة يتوكؤون عليها في مواجهة (الأشاعرة) وأمثالهم من أهل السنة والجماعة، فإن (المأمون) كان ملاذ المعتزلة وسندَهم ومؤيِّدَ فلسفتهم وآرائهم بالسلطة والسلطان.

وما كان (المأمون) محتلاً لبغداد بل كان أحد أبنائها، ورث الخلافة فيها عن أبيه، ولا يعيب وصوله إلى الخلافة خلاف كان بينه وبين أخيه (الأمين) ولا ينفي ذلك عنه أنه (بغدادي) ولا يلحقه ذلك بغير بغداد مولداً وطفولة وشبابا، في قصورها نشأ وعلى يد علمائها تثقف وتعلم وبرعاية شيوخها تربى وتأدب.

وما أظن (المعتصم) الذي هب بجيش جرار قاطعاً مسافات شاسعة تلبية لنداء (**امرأة عربية**) بـ(**وامعتصماه**) يمكن أن يعاب بدمه وبعروبته، وما يعاب امرؤ أن يكون أخواله (فرساً) أو أبناء خؤولته من (داغستان)، وما أظن العرب في الجاهلية لم تشب دماءَهم دماء أخرى غير عربية، فلو نظر الأرسوزي إلى مجتمع الجاهلية لوجد كثيراً من أبنائها ولدتهم (إماءٌ) و(جوار) من الفرس والحبشة والروم وغير ذلك. ولا أظن (عنترة) في تاريخنا يذكر على أنه ابن (عربية) صريحة النسب.

ولا أجد ما يفيد البحث في أن أعلق على استعمال الأرسوزي لأوصاف مثل (هجين) و(هجين آخر) و(أوغاد) و(صعاليك) في طرح موضوع يهدف إلى معالجة حالة تخلف والبحث عن وسيلة للنهوض والتقدم من رائد كبير من رواد الفكر القومي، لأن الموضوع ينزل بمستوى البحث إلى ما لا يليق ولا يستحسن.

والأمر الأخطر من هذا عند الأرسوزي يتمثل في أنه لا يرى للعرب من مخرج من مأزق (الانحطاط) و(الانحلال) و(الانحراف) إلا بـ(**العودة عن كل التراث**) الذي خلفه هؤلاء (الدخلاء)، وبالتطهر من كل السموم التي أفرزوها والتي أمْسَتْ بمثابة (ظلف) أو (قرمة) ميتة. وهو يحدد للنهوض طريقاً وحيداً يتمثل في الارتداد في قضايا كبار ثلاث:

أولاً: الارتداد زمنياً إلى الجاهلية باعتبارها عصر العرب البطولي الذهبي:

وهو إذ يرى في هذا وسيلة من وسائل النهوض فإنه يعبر عن هدفه

بوضوح لم يجرؤ عليه غيره من دعاة (المعاصرة والتحديث) فيما أعلم وذلك حين يقول:

(**ونحن بالعودة إلى جاهليتنا نلتقي مع أصول الثقافة الحديثة** التي تقوم على الاعتقاد بأن النفس تنطوي على مقوماتها، على عقل يؤهلها لمعرفة الحقيقة ووجدان ينير لها سبيل المعرفة.

نحن إذ نعود إلى عصرنا الجاهلي نلتقي مع الحضارة الحديثة. إن في إحياء تراثنا الجاهلي بعثاً لعبقرية أمتنا وإذكاءً لمكارم الأخلاق)[1].

من وجهة نظري، فإن كل دعاة (المعاصرة والتحديث) يدعون إلى ذلك، لكنهم لا يجرؤون جرأة الأرسوزي، فتراهم يغلفون ما يدعون إليه بشعارات أخرى خادعة وإن كانوا في الممارسة يبعثون الجاهلية بفستان باريسي ـ ربما ـ مفعم بعطر حديث.

وإن كانت جرأة الأرسوزي تتجلّى في أنه كان أفصحهم عما يريد وأبينهم لما يهدف إليه ويعمل، فإنه هو الآخر استعمل أسلوباً فيه بعض التخفي وبعض التستر.

دعوته إلى الارتداد والعودة إلى الجاهلية تحقيقاً للالتقاء مع أصول الثقافة والحضارة الحديثة تخفي دعوة إلى التخلي عن الحقبة الإسلامية في تاريخ أمتنا ونبذها برمتها، لأن الزمن الذي بدأ بنزول الوحي بالإسلام على محمد بن عبد الله القرشي في (مكة) كان هو الزمنَ ذاته الذي انتهت فيه حقبة الجاهلية.

والعودة إلى الجاهلية تعني العودة إلى ما قبل اللحظة التي نزل فيها الأمر الأمر الإلهي بالنص الإلهي:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾ وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ﴿٥﴾﴾ [المدثر: ١ ـ ٥].

إذ بهذا النص الإلهي الآمر الذي تلقاه محمد ﷺ وحياً عن ربه جل وعلا انتهى زمن وبدأ زمن، انتهت الجاهلية بـ(رجزها) وبدأ الإسلام بـ(طهره).

---

(١) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، د. جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ص٢١ و٢٣.

وللقارئ أن يختار بين تقييم الله عز وجل لزمن الجاهلية وتقييم الأرسوزي لذلك الزمن.

ثانياً: الارتداد عن قوقعة التراث الفكري إلى بداءة الرحم اللغوي في حركة تشبه الارتداد عن المصب الملوث إلى الينبوع النقي:

وهو في دعوته هذه يصيب جانباً من الحق لولا محاولته السطحية والبعيدة عن الحق والحقيقة لتبرير هذه الدعوى. وما كان أغناه عن ذلك وأنفع لدعوته التي يدعو إليها لو أنه أطلق الدعوة واكتفى دون تبرير، فقد أفسدت مبرراته التي قدمها سلامة ما يدعو إليه إذ يقول: (إن لغتنا التي هي أبلغ مظهرٍ لتجلي عبقرية أمتنا، هي مستودعٌ لتراثنا، فمالنا إلا أن نعود ونحياها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة.

إن لغتنا لهي مستودع تراثنا، فإذا ما وعينا ما تضمنت كلماتنا من حدس بلغنا ما بلغ أجدادنا من عزة وسؤدد)[١].

رويدك!!

لغتنا هي إحدى المظاهر البارزة لتجلي عبقرية أمتنا ولكنها ليست المظهر الأبلغ.

إن عبقرية أية أمة من الأمم تتجلى في ما تقدمه للإنسانية وما تعطيه للناس من مبادئ يقيمون عليها اجتماعهم في شتى مناحي الحياة الفكرية والأدبية والأخلاقية والعلمية وما إلى ذلك، وما تطرحه من أسس لتنظيم وحماية هذه الحالات التي يقوم مجتمع الناس بها.

وبمثل هذا تتمايز الأمم لا بمجرد اللغة. فما من أمة إلا ولها لسان ولغة، بها تَفْهم وتَستوعب معاني الكلمات ودلالاتها، وبها تُفْهم وتَدُلُّ على المعاني التي تريد.

صحيح أن لغة كـ(العربية) تتسامى على كثير من اللغات ـ وأكاد أن أقول على سائر اللغات ـ بنوع من المرونة والمطاوعة جعلها لدى قريش على أرقى

---

(١) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، د. جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ص٢٣ و٢٤.

ما يكون تعبير بكلمة ودلالة على معنى، إلا أن لغة قريش هذه لو استمرت وحدها حضارة لنا لما وصلنا منها إلى الآن شيء، اللهم إلا أثرٌ من خط على حجر أو على رقعة من جلد غزال تعرض في متحف، ويحتاج فهمها وقراءتها إلى متخصص في اللغات القديمة يترجم لنا مفرداتها دون أن يكون قادراً على تأليف نص أو إلقاء حديث أو إنشاء بيت من قصيدة شعر بها.

هكذا شأن اللغات وهذه سنتها، فليأتنا آت ـ مهما بحث وتقصى وبذل من جهد ـ بأمة ما تزال تحكي اللغة التي كان يتكلم بها أجدادها قبل خمسة عشر قرناً وتستعملها غير اللغة العربية.

رحم الله زكي الأرسوزي. يؤخذ بالعربية وسموها فيدعو إلى العودة لها... **وفي هذا حق.**

لكنه يتجاهل ـ عن قصد أو دون قصد ـ ما حفظ علينا لغتنا هذه ونقلها إلينا، بل إنه بدعوته إلى العودة للجاهلية ونبذ ما طرأ بعدها يتنكر أسوأ تنكر لذلك.

وبهذا يكون قد ابتدأ بالأساءة ـ على اسوأ ما تكون ـ لأهم خُلُقٍ من أخلاق الجاهلية التي يعتز بها ويفخر بها وهو خلق (العرفان بالجميل) و(الاعتراف بالفضل لذويه).

إن ما حفظ لغتنا وسيحفظها إلى الأبد، ونقلها إلينا على أبلغ ما كانت عليه قبل خمسة عشر قرناً إنما هو النص الإلهي المتمثل بكلام الله الموحى إلى محمد بن عبد الله القرشي الأمي ﷺ كتاباً أعجز من نزل فيهم عن أن يأتوا بسورة من مثله وهو بلغتهم ولسانهم، وسيبقى كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

نص تنزل على محمد ﷺ فشهدت له قريش ـ وقريش هي من تعرف فصاحة وبلاغة وبياناً ـ أنه أفصح ما تكون الفصاحة وأبلغ ما تكون البلاغة وأبين ما يكون البيان.

ومذ ذاك انقلب الحال، فأصبح بعدها هو الشاهد على الفصاحة والبلاغة والبيان حتى لكأن اللغة العربية السليمة الأخاذة لا تبرح مجالس الأئمة ممن أمسكوا بالنص الإلهي وعانقوه دراسة وبحثاً مذ انكبوا عليه في صدر الإسلام

وحتى يومنا هذا، وحتى لكأن اللحن في هذه اللغة يتسع ويضيق بقدر ابتعاد أصحابه وأهله عن تلك المجالس أو قربهم منها.

إن ارتباط العربية بالنص الذي حوَّل العرب من مجتمع جهل إلى مجتمع وعْيٍ ويقظةٍ وإيمانٍ بحقائق الكون من خَلقٍ وخَالقٍ هو الذي أبقاها حية لم يعترها بِلىً، نابضة لم يأتها سكون أو جمود، بليغة بما يمنعها من تسللِ لحن هنا أو عجمة هناك.

ويأتي الأرسوزي بطرحه الذي يطرحه ليمزق عُرى الارتباط هذه، ولن تكون النتيجة إن انفك هذا الارتباط أو تمزق ـ وليس له أن ينفك أو يتمزق ـ إلا فسادَ اللغة التي يرى فيها مظهراً لتجلي عبقرية أمتنا، وتعريضها لما تتعرض له سائر اللغات لسائر الأمم.

سامح الله زكي الأرسوزي وغفر له.

ثالثاً: الارتداد عن الحضارة المكتسبة الكاذبة إلى البداوة الفطرية الأصلية:

وهنا يرى الأرسوزي أن ابن البادية لا يمثل الأصالة فحسب بل إنه: **العنصر الذي تقوم عليه ملاءمة الأمة للمراحل التاريخية التالية... كما يرى أن كل نهضة عربية أصيلة قامت على ساعد أهل البادية.**

وأن الخطأ كل الخطأ في الرأي القائل بتحضير البدو، ففي تحضير البدو اخضاع للأمة العربية للأراجيف التاريخية[1].

صدق أو لا تصدق...!!!

إنه أسلوبٌ معاصرٌ يدعو إلى استعماله مفكرٌ رائدٌ من رواد العمل على الانتقال بالعرب من وهدة الانحطاط والتخلف ـ التي سببها تراث دخيل أحدثه مهجنون ودخلاء ـ إلى اللحاق بركب الحضارة المعاصرة.

أفضل تعليق على هذا النوع من المعاصرة هو أن يطرح عارياً مجرداً دون أي تعليق.

---

(١) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، د.جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ص٢٤.

ومن التيار القومي نفسه:

نرى طروحات رائد آخر من رواد هذا التيار يقدم لنا الأمر بشكل آخر لا تطابق بينه وبين الأرسوزي إنه ساطع الحصري. وهو من أوائل الذين طرحوا العروبة بمعناها القومي للنهوض من التخلف واللحاق بركب الحضارة الحديثة المعاصرة، بل لعله أولهم.

وإذا كان المثال الأول لهذا التيار القومي يظهر في فكر **زكي الأرسوزي** دعوة للعودة إلى ما قبل اللحظة التي انتقل فيها العرب من مجتمع الجاهلية إلى مجتمع الإسلام.

فإن المثال الثاني لهذا التيار القومي يظهر في فكر **ساطع الحصري** أقل تنكراً لمرحلة ما بعد الجاهلية، بل إن **الحصري** لا يمتنع عن الاعتراف والإعلان صراحة بأمرين اثنين هما:

١ ـ فضل الإسلام في الحفاظ على هوية الأمة العربية:

فقبل الإسلام كانت القبائل العربية تنزح من الجزيرة، وتندمج بسكان البلاد التي تستوطنها، وتفقد هويتها القومية، أما الفتوحات الإسلامية فتختلف جذرياً عن تلك الهجرات، فأثناءها (ظلت الجماعات العربية وثيقة الاتصال بمنبتها الأصلي من الوجهتين المادية والمعنوية، وفضلاً عن ذلك استطاعت أن تنشر دينها في مواطنها الجديدة وانتهت إلى تعريب سكان أقطار واسعة من البلاد المفتوحة تعريباً تاماً).

ويشير الحصري بهذا الصدد إلى أن (الإسلام لم يحتم على أهالي هذه البلاد المفتوحة اعتناق الدين الجديد، ولذلك فقد استعربت جماعات كبيرة من سكان البلاد المفتوحة دون أن تعتنق الديانة الإسلامية)[(١)].

٢ ـ قيمة القرآن الإيجابية:

وهي تعود إلى محافظته على وحدة العرب اللغوية، وبالتالي على كيان الأمة العربية نفسه.

ويقول بهذا الصدد:

---

(١) ساطع الحصري، رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي، ناتانيا تيخونوف، دار التقدم بموسكو، ص٥٣.

ومما لا يغرب عن البال أن اللغة العربية بعد أن أصبحت لغة الجميع من هذه البلاد الشاسعة تعرضت إلى مِحَن خطيرة مدة قرون طويلة، بسبب ما طرأ على العالم العربي من التفكك السياسي، والجمود الفكري والاجتماعي والانحطاط الثقافي، لأن كل ذلك كان من شأنه أن يؤدي إلى ارتخاء الروابط المادية والمعنوية بين مختلف الأقطار العربية ويفسح مجالاً واسعاً لتغليب العامية، ويطلق العنان للَّهجات المحلية، ولذلك أصبحت اللغة العربية معرضة لخطر التفكك التام، والتفرع إلى لغات عديدة، تختلف بعضها عن بعض اختلافاً كبيراً.

وغني عن التبيان أنه لو حدث ذلك لأدى ـ حتماً ـ إلى انشطار الأمة العربية إلى أمم مختلفة ولما بقي على البسيطة شيء يستحق التسمية باسم (القومية العربية)[١].

صدق الحصري ـ في هذا ـ وأنصف.

حين تنكّر الأرسوزي ـ لهذا ـ وأجحف.

وكلاهما ينبعثان من منطلق قومي، ويسعيان للنهوض بالأمة من وهدة الانحطاط والتخلف إلى مستوى اللحاق بركب الحضارة الحديثة ومعاصرتها.

بين الاثنين اختلاف في أمرين:

الأمر الأول: أن الأرسوزي ينبذ مرحلة ما بعد الجاهلية كلها، ويدعو إلى طرحها والتخلص منها، فهي أفسدت اللغة وأفشت اللحن (بالدخيل) و(الهجين) وما إلى ذلك. وأن الحل هو في العودة إلى (الأصل الجاهلي) ففيه النبع قبل أن يتلوث.

بينما الحصري يعترف بفضل هذه المرحلة ـ التي يدعو الأرسوزي لنبذها ـ لأنها حفظت لنا وحدة العرب اللغوية وبالتالي كيان الأمة العربية نفسه. وأنه لولا هذه المرحلة لانشطرت الأمة العربية إلى أمم مختلفة ولما بقي شيء يستحق التسمية باسم (القومية العربية).

---

(١) ساطع الحصري، رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي، ناتانيا تيخونوف، دار التقدم بموسكو، ص٥٤.

الأمر الثاني: أن الأرسوزي إذ يدعو إلى نبذ مرحلة ما بعد الجاهلية وطرحها والتخلص منها.

فإن الحصري ـ وهو من يرى أن هذه المرحلة هي التي حفظت اللغة العربية وحفظت كيان الأمة العربية من التفكك والانشطار والتشعب إلى لغات وأمم شتى ـ **يدعو إلى فصل أساس هذه المرحلة وهو الإسلام كدين وعقيدة عن الدولة**، معتبراً أن ذلك نتيجةٌ قانونيةٌ وحتميةٌ لتطور المجتمع في مرحلة تاريخية معينة، متأثراً بذلك بأفكار جان جاك روسو والفيلسوف الألماني فيخته، معتبراً أن تغلب الأفكار القومية على الأيديولوجية الدينية كان يشكل في نهاية المطاف النزعة الرئيسية في تاريخ أوروبا. ومعتبراً أن كتابات روسو ساعدت الفلسفة المادية والعقلية على هدم سيطرة الكنائس والأديان مساعدة كبيرة.

زلةٌ كبرى، وخطأٌ بالغ، أن يقع أحد روَّاد الطرح القومي في شباك طروحات لمفكرين آخرين تختلف قضايا مجتمعاتهم عن قضايا مجتمعنا، ويختلف المفهوم الديني والكنسي عندهم عن مفهوم الدين الإسلامي عندنا، فدين أولئك وما آل إليه مختلف اختلافاً جذرياً عن الإسلام وعطاءاته.

هذان ـ إذن ـ مثالان قوميَّان لرائدين من رواد المعاصرة والتحديث. لهما طروحات (للمعاصرة) مختلفة ومتباينة.

إنهما لون آخر من ألوان المعاصرة والمعاصرين.

والعلميون من المعاصرين:

وهم الذين يحاولون طرح أفكارهم ونتائج أبحاثهم اعتماداً على دراسة اتبعوا فيها منهجاً علمياً بعيداً عن طغيان المد الأيديولوجي في هذا الحقل المعرفي.

وبَدَهِيٌ أن البراءة الأيديولوجية في الدراسات العلمية في حقلي الإنسان والتاريخ مستحيلة باستثناء بعض الحالات النادرة.

زكي نجيب محمود:

أحد الذين شغفوا بالمناهج العلمية في البحث والمعرفة حباً، نهل من ثقافة الغرب وعايشها ردْحاً طويلاً من الزمن ثم:

(استيقظ صاحبنا بعد أن فات أوانه أو أوشك فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان يعب صحائف التراث عباً سريعاً، والسؤال ملء سمعه وبصره:

كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟).

ويطرح زكي نجيب محمود المشكلة على الشكل التالي:

(كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وتراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟

السؤال الذي يطرح نفسه على المفكر العربي منذ أوائل القرن الماضي هو الذي يسأل عن طريق للفكر العربي يضمن له أن يكون: **عربياً حقاً ومعاصراً حقاً**)[1].

إنها حيرة مفتون بالمعاصرة، يرى التراث قاصراً أمامها، لكنه مشدود إليه بشكل من أشكال الانتساب فهو يتردد كثيراً قبل أن يرتضى الانفلات منه إذا أراد أن يكون عربياً حقاً...

أكاد أن أشفق عليك يا زكي يا نجيب يا محمود.

ويخيّل إلى زكي نجيب محمود هذا أنه وقع على الوصفة السحرية للخروج من هذا الوضع الذي احتار فيه، فيرى أنه:

(لا بد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن).

ويتساءل: (ولكن كيف؟ ما الذي نأخذه وما الذي نتركه من القِيَم التي انبثت فيما خلف لنا الأقدمون؟ وهل في مستطاعنا أن نأخذ وأن ندع على هوانا؟)[2].

وعندي أن هذه الوصفة لو تم الأخذ بها لما تحقق ما يريده هذا المفكر، لأن تركيبة عضوية كهذه ستكون **أبعد ما تكون عن إمكان وصفها بأنها عربية**،

---

(١) مذبحة التراث، جورج طرابيشي، ص٥٧.

(٢) مذبحة التراث، جورج طرابيشي، ص٥٨.

وأبعد ما تكون عن إمكان وصفها بأنها معاصرة.

فبعض معطيات العصر مرفوض في الصحيح السليم من تراثنا.

وبعض الصحيح السليم من تراثنا مرفوضٌ بل محاربٌ بعنف وشراسة من بعض أوضاع العصر والمعاصرة.

فلن تقبل أوضاع العصر في صورتها الغربية الأوروبية (جلد زان) و(قطع يد سارق) و(الزواج بأكثر من واحدة).

ولن تقبل أوضاع تراثنا امتهاناً للمرأة مثل (رفضها زوجة ثانية والترحيب بها بل والتصفيق لها خليلة وعشيقة وأمَّ ابنٍ من فراشٍ حرام).

أما إذا كانت المعاصرة تعني اكتساب العلوم والتفاعل معها، فلا مشكلة في ذلك لا مع أوضاع العصر في الغرب أو في غيره، ولا مع التراث. بل لعل المشكلة ـ إن وجدت ـ ليست من التراث بل من جبابرة العصر الغربي الذين يمنعون العلم ـ بما يتمتعون به من سلطة ومال ـ عن هذا ويسمحون به لذاك. وهذا هو التخلف عينه، تمارسه أمم تتباهى بأنها رمز للعصر والمعاصرة.

ينتهي زكي نجيب محمود بعد البحث ومحاولة إيجاد أجوبة للأسئلة التي طرحها إلى نتيجة يائسة هي:

(لا سبيل إلى أن تكون الثقافة العربية معاصرة إلا بقدر ما تكف عن أن تكون عربية)[1].

إنني أتساءل: أليس هذا إعلاناً لطلاق بائن لا رجعة فيه بين العروبة والمعاصرة، يطلقه مفكر منهجي من مفكري المعاصرة والتحديث؟

وللقراء ـ إن شاؤوا ـ أن يهتفوا معي ساخرين أو جادين... تحيا المعاصرة!!!!!

أما عابد الجابري:

فهو الآخر معاصر من هذا اللون (العلمي) لكنه يطرحه موضوع المعاصرة

---

(١) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، د.جورج طرابيشي، دار السامي، بيروت ص٧١.

بشكل مختلف. إنه يحلل العقل العربي ويمضي في كتاباته إلى طبقات غائرة من هذا العقل العربي الموروث، لكنه يفاجئنا بأن هذا العقل يرتد عنده إلى تعبيره العقلي، فكأن العقل لا موضوع له سوى المعقولات، وكأن اللغة الوحيدة للعقل هي لغة النثر العقلي وكأن (اللاعقل) لا يؤلف جزءاً مُقَوِّماً من (العقل) وعلى هذا يستبعد من حقل تحليله كل التعابير (اللاعقلية) عن هذا العقل.

يستبعد **أولاً الشعر**، لأن الشعر يمثل الحساسية والوجدان، وهذان في تقديره لا يدخلان في عداد العقل، ولا يمكن أن يمثلا أحد أشكال تجلياته.

ويستبعد ثانياً النثر الفني، لأن هذا الأخير لغة الخيال، والخيال عنده ملكة مفارقة للعقل بل مضادة له.

ويستبعد ثالثاً وأخيراً النثر العلمي، لأن لغة العلم هي لغة وقائع وعيانيات بينما لغة العقل هي ـ تحديداً وحصراً ـ لغة المعقولات والمجردات.

ورغم أن عقلاً حضارياً كبيراً مثلَ العقل العربي هو بالضرورة عقلٌ كُليٌّ كان مقيضاً له أن يعبر عن نفسه في كل المجالات التي تسنَّى له أن يبني نفسه فيها بحيث كان يستحيلُ فصل مفهوم هذه العقل لذاته عن مفهومه للعلم على سبيل المثال. فإن الجابري لا يجد حرجاً في فصل (العقل العقلي) عن (العقل اللاعقلي) ولا في فصل (العقل النظري) عن (العقل العملي) ولا في فصل (العقل المعرفي) عن (العقل العلمي)[١].

لذلك كان سهلاً عليه أن يصدر حكماً على ابن سينا بأنه رائد (للاعقلانية ظلامية قاتلة) كما كان يسيراً عليه أن يميز بين الرازي (الطبيب الماهر) والرازي (الفيلسوف اللاعقلاني) مقلداً بذلك ما سبقه إليه صاعد الأندلسي حينما وصف الرازي من جهة (طبيب المسلمين غير مدافع) وأنه من جهة أخرى فيلسوف (تقلد آراءً سخيفةً وانتحلَ مذاهبَ سخيفة).

ويستشهد عابد الجابري برأي شاذ لجابر بن حيان يرفض فيه العقل ووسائله ويقرر أن الطريق الوحيد إلى معرفة القديم (الله) هي طريق (المشاهدة)

---

(١) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، د.جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت ص٧٥.

طريق (الكشف) التي لا تحتاج إلى (إعمال فكر في دليل ولا استعمال لفظ وتمثيل) ليخلص إلى أن الطريق لمعرفة القديم (الله) تتعارض تماماً مع طريق (البيان العربي). وبالتالي فهي تكرس نظاماً معرفياً يقوم على (العرفان) ضداً (البيان)[1].

إنه ـ أعني عابداً الجابري ـ مفكرٌ معاصرٌ يغوص في أعماق ما يبحث حتى يكاد أن يلامس منه عقره ليصل بنا بعد هذا الغوص إلى مثل هذه النتائج:

إن الرازي وأمثاله مهرة في الطب.... لكنهم بعيدون عن العقل وسخفاء.

إن معرفة (الله) تتم بالطرق الصوفية (الكشف والمشاهدة والعرفان).... لا بالعلم والعقل.

إن (البيان العربي) لا يهدي إلى معرفة ذلك أي إلى معرفة الله.

وبصورة معاكسة تماماً بل ولعلها ناقدة نقداً مريراً لطروحات زكي الأرسوزي وشطره التراث إلى (جاهلي) و(دخيل) فإن الجابري يؤكد على (حقيقة) ـ يراها هو كذلك ـ تقول:

إنه كما أن (العصر الجاهلي) لا يفسر سياسياً ولا اجتماعياً عصر التدوين فهو لا يفسره ثقافياً، أما العكس فممكن بل إنه هو ما حدث بالفعل، فعلاوة على أن العصر الجاهلي قد أُعيد بناؤه في عصر التدوين فإن (الحياة الفكرية في الجاهلية) إنما تَجِدُ أصولها وفصولها في (الموروث القديم) الذي انبعث في صورته (العالِمة) في عصر التدوين.

ومن الخطأ ـ كما يقرر الجابري ـ النظر إلى هذا الموروث القديم على أنه (دخيل) أو (أجنبي) بل يجب أن ننظر إليه على أنه جزء من تاريخنا القومي. كيف لا، وقد كانت مواطنه لمدى عشرة قرون قبل عصر التدوين مواطن عربية: الإسكندرية، أنطاكية، أفامية، حران، الرها، نصيبين ثم بغداد ومن قبلها جميعاً أرض بابل ومصر واليمن.

والأهم من ذلك كله هو أن ذلك الموروث القديم قد دخل كجزء لا يتجزأ في الثقافة العربية الإسلامية التي تشكل أهم عنصر في الشخصية العربية

---

(١) عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دارسات الوحدة العربية، بيروت، ص١٩٧.

منذ أن أخذت تعي ذاتها في عصر التدوين ذاته.

نعم لقد اعتبر الموروث القديم علوماً (دخيلة) في عصر التدوين نفسه، وهذا صحيح ولكن بمعنى أنه داخل للدائرة العربية البيانية ومنابعها، وأكثر من ذلك قدم على أنه الصورة (العالِمَة) لما تحمله تلك الدائرة من صور بيانية فنية لغوية ولكن (عامية).

ومهمتنا نحن الذين نبحث في **طريق جديدة وعلمية للتعامل مع تراثنا** لإعادة كتابة تاريخه، ليست الانخراط في صراعات الماضي والانتصار لـ(الأثيل) على (الدخيل) أو بالعكس لـ(الباطن) على (الظاهر) بل مهمتنا هي النظر بروح نقدية للجانبين معاً، أي لكل مكونات تراثنا.

إن ذلك وحده هو السبيل الصحيح الذي سيمكننا من امتلاكه فعلاً والتحررِ بالتالي من نماذجه التي تستعبدنا، **وبصورة خاصة النموذج الجاهلي البدوي (الأعرابي)** الذي ما زال حضوره قوياً في وجداننا ورؤانا العقلية)[1].

لا أريد أن أطيل أكثر من هذا ولأترك زكي الأرسوزي وعابد الجابري يحسمان الأمر بينهما وما أراهما ولا أرى أشياعهما فاعلين.

الأرسوزي يرى الحل في شطر التراث... (جاهلي أصيل) و(دخيل هجين) ويدعونا للعودة إلى (الجاهلي) نعض عليه بالنواجذ.

وعابد الجابري يرى التراث واحداً موحداً لا يشطر، وعلينا نقده بكل مكوناته لنتحرر من (الجاهلي البدوي الأعرابي) الذي ما زال حضوره قوياً في وجداننا ورؤانا العقلية.

صدق أو لا تصدق!!!!!

هكذا هي حال المعاصرين والمعاصرة.

مفكران يوصفان بأنهما يلتزمان في أبحاثهما (منهجاً علمياً) هما زكي نجيب محمود وعابد الجابري.

أحدهما ـ زكي محمود ـ يرى أنه:

---

(١) عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دارسات الوحدة العربية، بيروت، ص١٩٢.

(لا سبيل إلى أن تكون الثقافة العربية معاصرة إلا بقدر ما تكف عن أن تكون عربية).

والآخر عابد الجابري يرى:

أن طريق الصوفية (المشاهدة والكشف والعرفان) هي التي أوصلت وتوصل إلى معرفة القديم (الله) لا العقل والعلم، وأن (البيان العربي) لا يهدي إلى ذلك ـ أي إلى معرفة الله ـ أبداً.

أما أنا فأنني أعرف ـ ومثلي كل المسلمين على وجه الأرض ـ معرفة علم ويقين وتسليم، أن موسى عليه السلام رسولَ الله ونبيَّه:

﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ

قَالَ لَن تَرَىٰنِي

وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ

فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ

فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١٤٣﴾ [الأعراف: ١٤٣].

أعلن موسى أنه أوّلُ المؤمنين دون أن تتحقق له المشاهدة!!!

فهل كان موسى أدنى درجة من (أهل الكشف والمشاهدة والعرفان).

وأعرف أيضاً معرفة اطلاع على ما كتبوا، أن الناعين على المسلمين تخلفهم عن ركب الحضارة يضربون المثل ـ إذ يضربونه من أيام الإسلام التي تروقهم دون غيرها ـ بالرازي وابن سينا والمعتزلة. فما بال مفكرنا الجابري يتهمهم وأمثالَهم، بـ(اللاعقلانية) و(بالسخافة) كما فعل صاعد الأندلسي؟

من تصدق من دعاة المعاصرة والتحديث ومن تكذب...؟

ربما كان في بعض ما يقوله الجابري صواب، فالجاهلية ما تزال فينا ذات أثر ولا بد من التحرر منها حتى نكون فعلاً مسلمين.

لكن الرجل **في أسلوب مناقشته وطرحه، وفي النتائج التي توصل إليها،** يكاد أن يصف نفسه بأنه ليس بعيداً عما وصف به الرازي وابن سينا وأمثالهما من صفات تتعلق بـ(العقل).

إن لِلّه في ما يفعل دعاة المعاصرة والتحديث شؤون.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

البحث الثالث

المفكرون الإسلاميون والمعاصرة

في خضم السعي للنهوض بالمجتمع من تخلُّفه كي يلحق بركب الحضارة المعاصرة لزمن ما والمتقدمة عليه ـ هذا السعي الذي يأخذ من دعاة المعاصرة والتحديث كل جهودهم، حتى ليكاد أن يكون شغلهم الشاغل في كل ما يكتبون وما يناقشون ـ يبرز سؤال مُلِحّ.

أين الإسلاميون من ذلك؟

أقصد المفكرين الذين يعالجون المواضيع ـ أية مواضيع ـ على أساس من هدي الإسلام ومبادئه.

هل هم غائبون عن قضايا العصر، وهل غابوا يوماً عن قضايا أي عصر مذ بُعث محمد ﷺ بالإسلام نبياً ورسولاً. أم عاشوها مؤثرين بها ومتأثرين؟

للرد على هذا السؤال نوضح ونؤكد ما يلي:

١ ـ المجددون كانوا موجودين دائماً:

تاريخ الفكر الإسلامي، وقضايا عصور الإسلام المختلفة من صدر الإسلام حتى يومنا هذا ـ مروراً بأزمان **ازدهر فيها** هذا الفكر حتى كاد أن يكون هو الحضارة وحده، وأزمان **غُيِّب فيها** ـ بشكل أو بآخر ـ فبدا وكأنه قد اعترتْه حالاتٌ من التخلف والركود والانحطاط ـ تعطي الدارس والباحث والمتقصي صورة صارخة بأن الفكر الإسلامي ما غاب يوماً وما تخلَّف عصراً، وما ركد ولا انحط في زمن من الأزمان. وأنه كانت هنالك ـ وفي كل عصر ـ عصبة تجهر بالحق، وتدعو إلى الحقيقة، وتحارب دواعي التخلف وعوامل الانحطاط.

دائماً كان هنالك مجددون. يظهرون من حين لآخر، يمسحون عن وجه الإسلام ما يكون قد شابه من فساد قراءة أو ضلال تأويل، ويتصدون لأحداث

الزمان التي لم تكن حدثت من قبل ليحكموها بضوابط الإسلام وقواعده ومعاييره من حلال يجب الأخذ به والسعي إليه، إلى حرام يجب الابتعاد عنه والتحذير منه، إلى مباح بينهما يأخذ به من يأخذ ويدع من يدع، كلٌ حسب ظروفه وحاجاته.

٢ ـ منهج الفكر الإسلامي في التجديد:

ومنهج الفكر الإسلامي في ذلك يختلف عن المناهج الفكرية الأخرى التي كوّنتها وصاغتها دواعٍ تختلف كل الاختلاف عن دواعي تكوين المنهج الفكري في الإسلام.

دواعي تكوين المنهج الفكري الإسلامي تجعل منه بل توجب عليه **أن يكون فاعلاً في القضايا التي تطرح أمامه، لا أن يكون مجرد منفعل بها لا صلة له إزاءها إلا بالاستجابة لما تدعوه إليه وتلبيةِ ما تطلبه منه**، فيصرف كل جهده للتعامل مع عموميات وغوامض من معطيات فلسفية وتعابير مستحدثة ومولدة، ليخرج بصيغة للحدَثِ تجعله عنوان تقدم العصر وتحرر الإنسان المعاصر.

الفرق بين المنهجين هو أن منهج الفكر الإسلامي يتعامل مع الحدث على أنه **(موضوع للنظر)** لا على أنه **(واضع للنظر)**.

بمعنى آخر:

إن منهج الفكر الإسلامي مبنيٌّ على أن **قواعد الإسلام ومبادئه الأساسية** ـ التي تضمنها النص الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً بلَّغه إلينا، أو سنّة سنّها لنا قولاً أو فعلاً أو تقريراً ـ هي التي تمثل الحق والحقيقة صدقاً وعدلاً، وهي ـ لأنها كذلك ـ تمتنع عن أن يعتريَها تغيير أو يطرأ عليها تبديل.

والصواب الذي لا مرية فيه، هو أن **(تكون الحقيقة)** ـ إن كانت فعلاً **(حقيقة)** ـ ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ذلك لأن التبدل دليل على **حقيقة موهومة وكاذبة** لا على **حقيقة حقيقية وصادقة**.

وأمام حدَثٍ لم يسبق أن حَدَث من قبل، يقف المفكر الإسلامي ـ تطبيقاً لمنهجه في التفكير ـ موقفَ المتأمل الدارس لهذا الحدث، يزنه بميزان المنهج الإسلامي ثم يعلن النتيجةَ قبولاً للحدث أو رفضاً له.

وهو إذ يقبل، **فلأن الحدَثَ إنما يَحدُثُ حاملاً لمشروعيّته معه**، وما كان

النظر فيه إلا للتحري عن هذه المشروعية، أهي فيه أم ليست فيه.

وهو إذ يرفض، **فلأن الحَدَثَ إنما يَحدُثُ حاملاً بُطلانَه معه**، وما كان النظر فيه إلا للتحري عن هذا البطلان، أهو فيه أم ليس فيه.

وضوابط المنهج تحكم الحدث في الحالين إذ ترسم وسيلة التعامل معه في حالتي القبول والرفض... إنه التأثير في الحدث نفسه قبولاً ورفضاً.

أما مناهج الفكر الأخرى ـ وهي في الأغلب الأعمِّ مادية الفهم والنظر ـ فإنها مبنيةٌ على أن الحدث إنما هو تطور لما كان قبله، وهو بهذا يمثل مظهراً مادياً محسوساً تفرضه طبيعة الأشياء، وما كان له إلا أن يَظهر ويَحدُثَ كما ظهر وحدث.

وتحليل العلاقات الاجتماعية والأخلاقية في مجموعة من الناس ربما أشار إلى أن حدوث التحول والتطور كان أمراً حتمياً لا بد من حصوله، وفي هذا تبريرٌ للحدث يدعو إلى قبوله والإذعان لتأثيراته.

وما دام الأمر كذلك، فليس لدى أصحاب هذه المناهج الفكرية إلا الأخذُ بمؤشِّرات الحدث ودلالاته، وصياغتهُ بعبارات تجعل من التفاعل معه عنواناً للتقدم، وسمةً للتحرر، ومواكبةً للحضارة وارتقاءً إلى مستوى المعاصرة.

وبهذا **يكون الحدثُ نفسُه قد وضع للناس وجهةَ النظر** سواء في ذلك ما إذا كانت دلالات الحدث وآثاره تمثل حقيقةً وضرورةً أو تمثل خداعاً كاذباً ووهماً.

٣ ـ اختلاف المنهج الإسلامي عن غيره:

المنهجان إذن مختلفان منطلقاً، متباينان في قراءة الحدث وفهمه، متغايران في طريقة التعامل معه. وما ذلك إلا لاختلاف وصف الحدث لدى كل فريق، فمن ينظر إلى الحدث على أنه **(موضوع للنظر)** فيه، والحكم عليه بالمشروعية أو بالبطلان هو غير من ينظر إلى الحدث على أنه **(واضع للنظر)**.... **إنه فرق بين الفعل** في الحدث **والانفعال** بالحدث.

وأية محاولة للتوحيد بين المنهجين بدافع من جعل الإسلام غير بعيد عن المناهج العلمانية، وجعل المناهج العلمانية غير بعيدة عن المنهج الإسلامي، سينتج عنها منهج (هجين) مختلف عن هذا المنهج وعن ذاك.

فلا يمكن في المنهج الإسلامي مثلاً قبول حدَثٍ **غير مشروع** دفعاً لشبهة **(اللاعلمانية)**. **و(التخلف عن المعاصرة)**.

كما أنه لا يمكن في المناهج العلمانية ـ وهي مناهج مادية المنطلقات ـ التسليم بحقيقة **لم يهتد إليها العلم بعد** دفعاً لشبهة **(اللاإسلامية)** أو **(اللادينية)** بشكل عام.

٤ ـ أمثلة من وسائل المنهج الإسلامي في التعامل مع الحدث:

إذن:

كان هنالك دائماً مجددون، منهجهم الأسس والمبادئ التي تضمنها النص الإلهي المقدس المُوحى إلى محمد ﷺ كتاباً وسنّة.... وعدتهم في ذلك:

أ ـ بث لما يعلمون ويعرفون من الحق وعدم كتمانه.

ب ـ نهي عما يبتدع المبتدعون من زيادة على المنهج ليست منه ولا تقتضيه.

أ ـ أما عن بث العلم والمعرفة بالحق وعدم كتمان ذلك:

فإن النص قضى بعقوبة اللعن على من عرف وكفر بما عرف: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [البقرة: ٨٩].

وحضَّ على عدم كتمان الحق الذي يعلمون:

﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة: ٤٢].

﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران: ٧١].

﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ.....﴾ [آل عمران: ١٨٧].

إنه نص في هذا المنهج يمنع المسلم إذا عرف أمراً على أنه الحق من أن ينكره ويكفر به، فمعرفة الحق تفرض الإيمان به والإذعان له، تحت طائلة اللعن لمن يَكفر ويُنكر.

وقبل ذلك، يعاقب باللعن من يكتمُ البينات والهدى عن الناس بعد أن تم بيانها في الكتاب.

وهو إلى ذلك نص ينهى عن خلط الحق بالباطل كتماناً للحق عن علم، وقد تم أخذ ميثاق الذين أوتوا الكتاب على أن **يبينوه للناس ولا يكتموه**.

يتضح من هذا أن أية محاولة للتوحيد بين المنهج الإسلامي وغيره من المناهج العلمانية ربما أدت ـ ما لم يعتمد المنهج الإسلامي عند التباين والاختلاف ـ إلى إلباس الحق بالباطل مما يؤدي إلى كتمان الحق عن علم ومعرفة وهذا مرفوض في المنهج الإسلامي بنص الآية (البقرة: ٤٢) و(آل عمران: ٧١).

ب ـ وأما عن النهي عما يبتدع المبتدعون:

فلأن في ذلك ما قد يؤدي إلى زيادة على المنهج ليست منه ولا تقتضيه، مما يجعل من بعض **(الحوادث)** ما يوهم قيامها على أساس من **(مشروعية)** إسلامية تستلزم تحميل الإسلام نتائجها، وهي ليست من الإسلام ولا منهجه في شيء.

وقد عانى المسلمون كثيراً من مبتدعة حاولوا على مر الزمان وما يزالون أن يزيدوا في منهج الإسلام ما ليس منه رغبة ورهبة.

رغبة في مزيد من الثواب إن هم فعلوا ما يرون أنه قد يقتضي ثواباً.

ورهبة من عقاب إن هم فعلوا ما يرون أنه قد يمنع من عقاب.

وبين هؤلاء وأولئك يتسلَّل أناسٌ يستترون بستار **الرغبة والرهبة** ليحدثوا في الإسلام ما ليس منه، ويزيدوا في مبادئه ما لم يرد فيه نص، وهم يعلمون.

وأكثر ما سبب نعت الإسلام بالتخلف، ومعارضةَ بعض المنقول من تراثه لصريح المعقول، كان من جرّاء ذلك، حيث استبدل مبتدعون بالدعوة ﴿... إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ...﴾ [يوسف: ١٠٨] سبلاً تقوم على تأويلاتٍ فيها من الغموض ومن التعمية على المعاني الظاهرة ومن البعد عن مدى إدراك العقل ما فيها، كل ذلك تحت ستار من دعاوى **الكشف والوصول** وما إلى ذلك، مما يعطِّل العامة عن معرفة السبيل الصحيح إلى الله على هدى وبصيرة.

كما استبدلوا بالدعوة إلى النظر في خلق الله واكتناه أسرار هذا الخلق وقوانينه التي أودعها الله فيه والكشف عنها وبثها بين الناس لِيعلَموها ويُعلِّموها، دعوة إلى **الاقتصار على معرفة العلوم الشرعية** فقط، يقصدون بذلك

بعضاً من مواضيع فقه العبادات، جاهلين أو متجاهلين أن النظر في خلق الله والوصولَ إلى معرفة قوانين الكون المخلوق، والكشف عنها، ونشرها، هي (علوم شرعية) أيضاً لأنها مطلوبة بالنص:

﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧﴾ [الطارق: ٥ ـ ٧].

﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ..﴾ [الأعراف: ١٨٥].

﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦﴾ [ق: ٦].

إنها دعوة للبحث في علوم الحمل والأجنّة من مباحث الطب، ودعوة للبحث في علوم الفلك وطبقات الأرض، والفيزياء والكيمياء من مباحث المادة والطبيعة.

واستبدلوا بعبادة خاشعة خالصة لله ـ في مناجاة مباشرة لا وسيط فيها وليس دونها حجاب، يسمعها رب العباد من العباد يهمسون بها همساً ويسرونها إسراراً ـ صياحاً وصراخاً أو تلحيناً وغناءً، يجل جلاله عن ذلك ويعلو علواً كبيراً، رغم صراحة النص:

﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ ٱلدَّاعِىَ لَا عِوَجَ لَهُۥ ۖ وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا ۝١٠٨﴾ [طه: ١٠٨].

﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم﴾ [الزخرف: ١٨٠].

وكأنهم في شك من: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٤].

﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٦١].

٥ ـ أمثلة من المجددين والتجديد:

وقد كان ظهور المجددين مرتبطاً دائماً بأمر يدعو إلى ذلك، كحدوث أوضاعٍ لم تكن من قبل، أو نِسبةِ أوضاعٍ مبتدعَةٍ إلى الإسلام وهي ليست منه، أو ركودِ وخمولِ حركة البحث والدرس.

ولكل من هذه الأمور أسبابه، فتطور الحياة يُحدِث فيها ما لم يكن.

والغيرة على الإسلام ـ كالضيق به وبتكاليفه ـ قد تدفع بعض الناس إلى الابتداع رغبة أو رهبة، كما قد تدفع بعضهم إلى ذلك تحريفاً وتزييفاً.

بعضهم يظن أن في ذلك مزيداً من ثواب ودفعاً لعقاب، وبعضهم يسعى من وراء ذلك إلى التحلل من واجب عليه أن يؤديه، ومحظور يرغب في اقترافه وإتيانه، فيصبح الالتزامُ بالأوامر والنواهي والتحلل منها سيان، بل ربما اعتُبِر التحلل منها ـ عند مثل هؤلاء من المبتدعة ـ فهماً أصحَّ وتأويلاً أبلغ للنص.

وقد تتعرض الأمة ـ في ظروف تطرأ عليها ـ إلى الانشغال عن القيام بواجب إعمال العقل والفكر ومتابعة البحث في أسرار الكون واكتساب مزيد من العلم به فيعتريها ركودٌ فكري أو تخلف. وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكرٌ بالحالات التالية:

أ ـ عصر الفتوحات وقضية توزيع الغنائم زمن عمر بن الخطاب:

حياةَ محمد ﷺ كان أقصى اتساع للإسلام هو ضمن الجزيرة العربية نفسها، ولم يكن الاتساع كلُّه (غزواً) فقد أسلمت عشائر وقبائل من أطراف الجزيرة تفِد إلى مكة وأطرافها تسمع من محمد ﷺ فتقنع وتبايع ثم تعود لديارها حاملة معها الدين الجديد.

هكذا كان أمر الأوس والخزرج وأمثالهم من أحياء المدينة وبطونها ممن اتخذوا فيما بعد صفة (الأنصار)، ومثلهم وفود من كِنْدة وملوك حمير وغيرهم من اليمن.

إثرَ وفاة الرسول ﷺ تابع المسلمون نشر الإسلام، فكانت البعوث والحملات إلى بلاد فارس والشام، وقد أحرز المسلمون فيها غنائم كثيرة واكتسبوا مساحات من الأرض شاسعة واسعة لم يكن لهم عهد بمثلها.

وكان من شأن ذلك أن يواجه المسلمون ـ وولاة الأمر منهم بخاصة ـ هذه الأوضاع الجديدة التي لم يعهدوها من قبل، وكان عليهم أن يضعوا لها قواعد وأحكاماً لا تخرج عن المنهج بل تستند إليه لتستمد منه **وضعها الشرعي** من جهة **ولتتفاعل مع الحدث** بما يقتضيه إسباغ أحد المفهومين عليها، أعني **مفهومي الحلال والحرام** من جهة أخرى.

والحدث الذي كان ليس هو الفتح والاتساع فيه لنشر الدين الجديد، فهذا واجب على كل مسلم لا جدال فيه.

وإنما كان الحدث في حجم الغنائم من أراض شاسعة وبلاد واسعة، كيف يتم التصرف بها ومن يقوم على حمايتها وحماية ثغور الإسلام التي أضحت في مواجهة مباشرة مع أعتى دولتي ذلك الزمان الفرس والرومان.

من قبلُ كان المفهوم من النص في (الأنفال) أن تخمَّس هذه الغنائم فيعطى المجاهدون أخماساً أربعة، ويتصرف الرسول بخُمس الله والرسول وذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾ . .﴾ [الأنفال: ٤١].

وقد كانت الغنائم في الأعم الأغلب هي ما يحوزه المجاهدون من فَرسَ وسيف ومتاع، فكان كل ذلك يوضع بعضه إلى بعض ثم يقسم خَمساً، خُمس منها لله والرسول وذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل يتصرف به رسول الله ﷺ إلى هؤلاء كيفما يشاء ويرى، وتُترك الأخماس الأربعة الأخرى للمجاهدين الذين حازوها وغنموها راجلِهم وفارسِهم لكل فيها سهامه.

لكن الأمر تغير مع انتشار المسلمين في الأمصار فاتحين، فاتسعت مع هذا الانتشار حجوم الغنائم وأنواعها فلم تعد سيفاً وفرساً ومتاعاً بل أصبحت في أغلبها أراضٍ شاسعة واسعة.

افتتح عمر بن الخطاب رضي الله عنه العراق كلَّها إلا خراسان والسند.

وافتتح الشام كلَّها ومصر إلا أفريقية.

وافتتح السواد والأهواز.

كان أوَّل من تنبّه لهذا الوضع الجديد ولما سينجم عنه من آثار - إن لم يعالج المعالجة السليمة - مفكر كبير، ذو عقل راجح ممن بايعوا الرسول ﷺ أيام ضعفه، ونصروه وشدوا أزره أيام هجرته إليهم، فآخاه مع ابن عمه جعفر بن أبي طالب ذي الجناحين. . . . إنه **معاذ بن جبل**.

ومن لا يعرف لمعاذ قيمة وقدراً؟ إنه صحابي كبير فهم الإسلام وفهم

مقاصد الإسلام، سمع النص الإلهي من فم محمد ﷺ وفهم دلالاته.

قدم عمر (الجابية) بعد الفتح وأراد أن يقسم الأرض بين المسلمين، فقال له معاذ:

(والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الربع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة ثم يأتي من بعدهم قوم **يسدون من الأرض مسداً** (أي يحمونها ويدافعون عنها) وهم لا يجدون شيئاً فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم.

فصار عمر إلى قول معاذ)[1].

وقد واجهته القضية نفسها في السواد والأهواز فأشار عليه المسلمون أن يقسم السواد وأهل الأهواز وما افتتح من المدن فقال لهم:

فما يكون لمن جاء من المسلمين؟

فترك الأرض وأهلها وضرب عليهم الجزية وأخذ الخراج من الأرض.

وشاور عمر رضي الله عنه الناس، فكان لهم في ذلك رأيان:

الرأي الأول:

وكان هذا رأي عامتهم أن يقسمه، وكان بلال بن رباح من أشدهم في ذلك، ومثلُه كان رأي عبد الرحمن بن عوف.

الرأي الثاني:

وكان أن يتركه ولا يقسمه، وهو رأيُ عثمانَ وعليٍّ وطلحة ورأي عمر رضي الله تعالى عنهم.

وكان رأي عمر رضي الله عنه أن يتركه ولا يقسمه حتى قال عند إلحاحهم عليه في قسمته: **اللهم اكفني بلالاً وأصحابه**، فمكثوا بذلك أياماً حتى قال عمر رضي الله تعالى عنه لهم:

قد وجدت حجة في تركه وأن لا أقسمه قولَ الله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ فتلا عليهم

---

(١) الأموال، الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق محمد حامد الفقي، ص٥٩.

حتى بلغ إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ [الحشر: ٨ ـ ١٠] قال: فكيف أقسمه لكم وأدع من يأتي بغير قَسْم؟

فأُجمع على تركه، وجمعِ خراجه، وترَكه في أيدي أهله ووُضِع الخراج على أراضيهم والجزية على رؤوسهم(١).

كان ذلك **حدثاً جديداً. تطلّب معالجة جديدة. فعُولِجَها**.

واشترك في البحث والمعالجة فقراء وأغنياء، عامة وأمراء، الكل لا يدفعهم إلا أن يكون للحدث حكم، وأن يكون للحكم ما يبرره في المنهج الإسلامي ذاته.

معاذ بن جبل يثيره الحدث، يُعمل تفكيره ويستعين بعقله فيرى أن الوضع لم يعد كما كان، فلا بد ـ إذن ـ لمعالجة جديدة من أن تكون. ولا بد من التفاعل مع الوضع الجديد والحدث المستجد، ووضع قاعدة تحكُمُه وتَضْبِطُه فكان الرأي الذي ارتآه.

وعمر بن الخطاب ـ ومن لا يعرف لعمر قدره ومكانه ـ الصحابي الأمير، يُقْنعه رأي معاذٍ فيأخذ به وهو يهم بمعالجة الأمر في الجابية أخماساً كما سبق أن عولج من قَبْلُ والإسلام لما يتعد حدود المدينة بعد، والغنائم فرس أو ناقة أو سيف أو متاع لا يغني ولا يسمن من جوع، ليس من بين ذلك ضياع كثيرة وأراضٍ شاسعة واسعة، فيرجعُ عما هَمَّ به لرأي معاذ.

لا ضير على أمير أن ينزل على رأي عامل من عماله ما دام في ذلك سداد النظر وصوابه.

وعندما همَّ عمر بمعالجة موضوع السواد والأهواز عارضه بلال، وكان عبد الرحمن بن عوف يرى رأي بلال.

هما أيضاً ـ بلال وعبد الرحمن ـ صحابيان كبيران جليلان.

اللافت للنظر في هذين الصحابيين البارزين أنهما رمزان لحالتين سابقتين متباينتين متناقضتين كان يفترض أن لا تجمعهما على رأي ـ ما كانا على قيد الحياة ـ حادثة.

---

(١) الخراج، القاضي أبو يوسف، المطبعة السلفية بالقاهرة، ص٣٣ و٤٢.

بلال: عبداً فقيراً، مضطهداً كان.

وعبد الرحمن بن عوف: قرشياً، تاجراً، ذا ثراء ومكانة كان وما يزال.

لكن الإسلام جمعهما بعد أن أزال من نفسَيْهما أي أثر لطبقة أو مركز أو جاه أو مال، فكانا على رأي واحد في موضوع هو أساس التباين والتناقض بين الرجلين من قبل. وهل غير المال وتوزيع الثروة ما يفرق بين فقير وغني ويثير بينهما الصراع والعداوة والبغضاء؟

عمر. . . . ماذا يصنع؟

لم يحسم الأمر بالسلطة والإمارة، وكان له ذلك لو شاء، وكان على المسلمين الإذعان والطاعة لو فعل امتثالاً للنص الإلهي ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

لكنه لم يشأ علاجاً مرحلياً يمضيه بطاعة الناس له، فإذا ما ولي أمرَ المسلمين غيرُه ممن قد لا يرى ما يراه خالفه بالطاعة نفسها التي له على المسلمين وبالنص ذاته.

أراد عمر ـ وهو على صواب وحكمة فيما أراد ـ لهذا الحدث الذي ما كان من قَبْلُ حكماً يضبطه **(بشرعية نص)** لا **(بهيبة سلطة)** لذلك كان أقصى موقف اتخذه من جماعة المعارضة بلال وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما هو أن يلجأ إلى ربه ـ لا إلى سلطته ـ بالدعاء:

(اللهم اكفني بلالاً وأصحابه).

وكان أن استجاب الله له وكفاه ذلك بأن هداه إلى نص الآيات الثلاث من سورة الحشر ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ [الحشر: ٨ ـ ١٠].

فإذا بالمعارضين ـ بلال وصحبه ـ يعودون كعثمان وعلي وطلحة، إلى رأي عمر ومعاذ رضي الله تعالى عنهم أجمعين. فما كانت معارضة بلال

وعبد الرحمن بن عوف عداءً أو تعنتاً أو تعصباً أو لمصلحة خاصة بهما، وإنما كانت رأياً ارتأياه فلما أتتهم الحجة من النص أذعنوا واتبعوا.

هكذا يكون التجديد.... وهكذا يكون المجددون.

هكذا يكون الحدث.... وهكذا يكون التفاعل معه ووضع الحكم والعلاج.

ب ـ عصر تسرب الفلسفة اليونانية وقضيةُ علم الكلام:

دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا **جماعةٌ يكفِّرون** أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يُخْرَجُ به عن الملة **(وهم وعيدية الخوارج) وجماعةٌ يُرجئون** أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تَضُرُّ مع الإيمان، ولا يَضُرُّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة **(وهم مرجئة الأمة)** فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب. قال واصل بن عطاء:

أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمنٌ مطلق، ولا كافرٌ مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمنٍ ولا كافر.

ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه (معتزلة)[1].

وكانت بداية...

بداية لحقبة من الحياة الفكرية انقسم فيها المسلمون فريقين، وانقسم كل فريق إلى فرق.

وما كان لهذه الحقبة أن تكون، ولم يكن الفكر الإسلامي بحاجة إليها البتة.

بدأت بسؤال عن مرتكب الكبيرة.

---

(١) مذاهب الإسلاميين، د.عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ج١ ص٨٥.

تفكَّر فيه الحسن البصري ولم يجب.

تعجَّل واصل بن عطاء في الجواب.

وكان جوابه رأياً رآه، لا حكماً يمكن إسناده إلى قاعدة في النص الإلهي المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

كان رأياً أقربَ إلى الفلسفة وأساليبها، وأبعد من أن يكون استنباطاً لحكم من دليل في النص يؤدي إليه.

في النص: هنالك (مؤمن) وهنالك (كافر) ولكن ليس فيه: (لا مؤمن) و(لا كافر).

ليس في النص مسافة فارغة بين الكفر والإيمان غفل النص عنها وتحتاج إلى حكم يشغلها، تعالى الله عن إهمال شيء أو إغفاله.

لو كان بين الإيمان والكفر شأن آخر لا هو بالكفر ولا هو بالإيمان لأتى النص على ذكره، وما دام لم يفعل وهو النص الذي ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ﴾ [الكهف: ٤٩]. فلا مجال للقول بمكان بين الكفر والإيمان يشكل منزلة بين المنزلتين.

إنه تلاعب لفظي، يعرض فلسفة ومنطقاً أكثر من أن يعرض حكماً ينسب إلى النص الإسلامي، أو يشكل قضية من قضاياه.

ولم يقف الأمر بعد (اعتزال) **واصل بن عطاء لمجلس الحسن البصري على هذه القضية بل تعداها إلى قضايا كثيرة متعددة تتعلق بالتوحيد والعدل وخلق القرآن وما إلى ذلك من مواضيع كان الإسلام والفكر بغنىً عنها، لأنها ليست منه بشيء، وإلصاقُها به وقراءتُها على مر العصور على أنها أحدُ وجوهه الموروثة عنه خدعةٌ كبرى وتضليلٌ ثقافي وفكري خطير وأثيم. فالإسلام أبسطُ اعتقاداً من أن يُعرض بالتعقيد الذي ابتدعوه فيه، وأيسرُ فهماً من أن يُقدَّم بالمنطق الذي أقاموه عليه.**

نزل الوحي بالكتاب وبُلِّغ للعرب بلغتهم فصيحاً مبيناً ففهموا من الكفر دلالته على ما يكون كفراً، وفهموا من الإيمان دلالته على ما يكون إيماناً، وفهموا الكبائر وفهموا حكمها دون إقحام ما لا يقتضيه هذا الفهم أو يدعو إليه.

﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١].

﴿وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الشورى: ٣٧].

﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ ۚ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ ۖ فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴿٣٢﴾﴾ [النجم: ٣٢].

آيات ثلاث هي كل ما ورد في النص عن الكبائر، لم يذكر فيهن كفر ولم يذكر فيهن إيمان. لا إثباتاً ولا نفياً، إنما الذي ذكر هو **التكفير عنها** إن اجتنبت **واتساع مغفرة ربك لذلك**.

وفي ابتداع مقولة (**المنزلة بين المنزلتين**) إضافة على النص مثل إضافة (**الكفر**) و(**الإيمان**) لما لا يتصف بـ(كفر) أو لا يتصف بـ(إيمان) سواء بسواء.

وأستغفر الله العظيم من أن أكون قد ارتكبت إثماً بقولٍ في كتاب الله قد لا يقال فيه، وأتوب إليه، وقصارى ما أقصده هو تفنيد فلسفة لواصل بن عطاء حول (المنزلة بين المنزلتين) لا دليل عليها ولا سند لها أكثر من كونها رأياً ارتآه الرجل ـ وله أن يرى ما يشاء ـ دون أن أقصد إلى قولٍ ورأيٍ في كتاب الله ليس عليه من كتاب الله شاهد وبرهان ودليل.

على أن الأمر ليس بهذه البساطة!!!

فالقضية التي تبناها واصل مع قضايا أُخَر وإن تكن فلسفةً له، وآراءً ارتآها هو، إلا أن استعماله لأساليب من المنطق لدعم آرائه هذه ونشرها على أنها هي الفهم الإسلامي الصحيح للنص المُوحى به دون سواها، كل ذلك اقتضى أن ينهض من المسلمين من يرد على المنطق بالمنطق، وعلى الحجة بالحجة، وعلى أسلوب الكلام بأسلوب مماثل، ذوداً عن صحيح العقيدة، وجهراً بسليم الفهم، ومنعاً لوزن النص الإلهي بموازين الفلاسفة من اليونان والرومان وغيرهم، لأن الصحيح هو أن توزن الفلسفة ـ أية فلسفة ـ بنص الكتاب فتُقبلَ أو ترفض، لا أن يوزن نص الكتاب بالفلسفة.

ولعل الذي جعل واصلاً وأصحابه يرون ما ارتأوا أنهم نشأوا في بيئة امتزجت فيها الثقافتان الفارسية واليونانية على أرض الجزيرة العربية وفي مراكز

العلم فيها كالبصرة وبغداد وغيرهما، فمرور أكثر من قرن على ظهور الإسلام وانتشاره، وفتوحِ البلدان وحكمِها بيد العرب، كل ذلك مكَّن من **ظهور جيل من أبناء الفرس والرومان وغيرهما**:

- نشأ في بلاد إسلامية وأصبح مسلماً باعتناق الدين أو بالمربى وصار يجيد العربية كأهلها.

- وجمع إلى ذلك ثقافته بلغة آبائه.

- وأنشأ باللغة العربية ما كان يكتبه آباؤه بالفارسية أو اليونانية.

- ودوّن في العلوم العربية على النحو الذي كانت تدوّن به العلوم في اللغات الأخرى[١].

والعلوم باللغات الأخرى كانت تدوّن على أساس من منطق تلك اللغات، وكان المنطق الصوري لأرسطو وأتباعه هو الغالب فيها وعليها، فانتقلت طرقه وأساليبه إلى أبناء هذا الجيل الذي نشأ، فكان من أمر (الكلام) في كثير من القضايا ما كان.

لم يكن في ذهن واصل بن عطاء ـ فيما أظن ـ ما يُريب، ولربما كان في ذهنه أمران:

الأمر الأول: رغبته بالرد على فرق ضلت عن الإسلام وانحرفت كـ(وعيدية الخوارج) و(مرجئة الأمة).

الأمر الثاني: رغبته ـ للوصول إلى تكوين آرائه ـ في استخدام أساليب من المنطق اليوناني لم تعهدها العربية من قبل ولا تأتلف ـ بالضرورة ـ مع دلالات النص الإلهي، مما جعل التسليم بالنتائج التي توصل إليها هو وأتباعه من المعتزلة موضع نظر.

ولقد وضع واصل بن عطاء كتاباً يرد فيه على (**المانوية**) في ألف مسألة[٢] محققاً بذلك رغبة الرد على فِرَق ضلّت وانحرفت.

---

(١) ضحى الإسلام، أحمد أمين، ج٢ ص١٤.

(٢) مذاهب الإسلاميين، د.عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ج١ ص٨٣.

لا أريد التأريخ للمعتزلة، وإنما هو مثال أضربه على الحركة الفكرية لدى المفكرين الإسلاميين في ذلك الزمان.

استمر المعتزلة يبثون أفكارهم وآراءهم يدفعهم إلى ذلك غيرةٌ على الإسلام ضد فِرَقٍ ضلت عنه وانحرفت، ولم يكن من غاياتهم ـ فيما يغلب على ظني ـ أن يكونوا إحدى تلك الفِرَق، ولا هم عملوا لهذه الغاية أو قصدوها، لكنهم انْتَهَوا إلى أن يكونوا كذلك في غالب ما أوصلتهم إليه مناهج التفكير التي اتبعوها والتي تكونت لهم بعد مطالعة كتب الفلسفة.

يقول الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل):

وإنما شَرَعتْ أصحابه ـ (أي أصحاب واصل بن عطاء) ـ فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها ـ (أي في كتب الفلاسفة) ـ إلى رد جميع الصفات إلى كونه: **عالماً، قادراً**، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالان كما قال أبو هاشم. ومال الحسن البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي **(العالمية)**. وكان السلف يخالف في ذلك، إذ وجدوا الصفات مذكورة في الكتاب والسنّة[1].

الحدث في هذا لم يكن في آراء المعتزلة نفسها فحسب. لقد كان أكبر من ذلك.

الحدث كان في المنهج الذي اتبعه المعتزلة فوصلوا إلى النتائج التي وصلوا إليها، فلقد كان هذا المنهج وليدَ الفلسفة. لا وليدَ النص الإسلامي نفسه ولا وليدَ الدلالة المعهودة في اللسان العربي المبين.

وكان الأثر الأكبر لذلك هو نشوء ما سمي في الفكر الإسلامي بـ(علم الكلام) فلقد كان علمُ الكلام نفسُه أحدَ وجوه الحدث.

وقد كان المعتزلة، بالفلسفة وبعلم الكلام الذي نشأ، يحاولون إعطاء النص الإلهي المقدس المُوحى به لمحمد ﷺ كتاباً، فهماً مستمداً من أصول فلسفية وضَعتْ تصوراتها عن الكون والإله، من منظورٍ ماديٍ مختلفٍ عن **(الحقيقة)** التي أتى بها هذا النص عن الكون وعن الله جل جلاله.

---

(١) الملل والنحل، الشهرستاني، دار دانية بدمشق، ص٢٢.

وكان لا بد للفكر الإسلامي، وللمفكر الإسلامي أن يتفاعل مع هذا الذي يُطرح أمامه ويُلحّ عليه بتقديم الإجابة الصحيحة والحكم السليم.

كانت المواضيع مطروحة بشكل أو بآخر، سواء كان طرحها نتيجة الاطلاع على كتب الفلسفة أم لم يكن كذلك.

ولم يكن جائزاً ـ في منهج الإسلام نفسه ـ أن تتركَ مواضيعٌ هي من الخطورة بحيث تتعرض إلى (الله) جل جلاله في ذاته وفي صفاته دون أن يُحكم فيها ويُحسم الجدل حولها، فكيف تم ذلك؟

لقد نشأ في ساحة الفكر الإسلامي حول هذه المواضيع المطروحة مدرستان ومذهبان:

مدرسةُ المعتزلة: التي ابتدأها واصل بن عطاء ثم تابعها من أتى بعده من بصريين وبغداديين.

ومدرسةُ الأشاعرة: التي قادها أبو الحسن الأشعري وتابعها من أتى بعده.

كانت المدرستان واحدة، هي مدرسة **المعتزلة** فقد كان أبو الحسن الأشعري نفسه معتزلياً أقام على الاعتزال أربعين سنة، ثم تاب بعد غياب عن الناس خمسة عشر يوماً خرج بعدها إلى المسجد الجامع في البصرة يوم الجمعة ورقي كرسياً ونادى بأعلى صوته:

(من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي.

أنا فلان بن فلان، كنت قلت:

ـ بخلق القرآن.

ـ وأن الله لا يُرى بالأبصار.

ـ وأن أفعال الشر أنا أفعلها.

وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة[1].

معاشر الناس:

إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة

(١) مذاهب الإسلاميين، د.عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، ج١ ص٤٩٣.

ولم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودَعْتُه في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انْخلَعتُ من ثوبي هذا، وانْخلَعَ من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتاب إلى الناس)[1].

وبدأت رحلة المعارضة للمعتزلة، ورحلة العذاب.

كانت السلطة وعلى الأخص زمان الخليفة العباسي (المأمون) تدعم المعتزلة، وتؤيدهم على خصومهم، بل وتضطهد كل من قال بغير أقوالهم، وكانت قضية (خلق القرآن) الامتحان الذي يمتحنون به الناس.

كان هذا الموقف من السلطة يسيء إلى حركة الاعتزال بأكثر مما يحسن إليها. فهو قد صوّر هذه الحركة كما لو كانت من صنع السلطة وتعبيراً عن رغباتها من جهة، كما أنه شغل المعتزلة أنفسهم ـ بهذا التأييد ـ عن محاولة إعادة النظر بمواقفهم إعادة تستند إلى أسس علمية سليمة.

وبدلاً من أن ينصرفوا لذلك فإنهم ركنوا إلى هذا التأييد مصرّين على معتقداتهم وآرائهم رغم رجَحان الحجة عليهم لدى الأشاعرة في غالب المواقف والمناظرات التي جرت بين الفريقين.

لقد كان الأشاعرة يمتازون على المعتزلة بأنهم كانوا ينطلقون مثلهم من نفس المنهج، فهم بالأصل كانوا معتزلة نشأ شيخهم أبو الحسن الأشعري في مدرستهم ينهل منها أربعين سنة، فكان يستعمل هو وأتباعه من بعده نفس المنهج الفلسفي ونفس العلم الذي نشأ ـ أعني علم الكلام ـ يدعمه فوق هذا وذلك اعتمادُه على أسس المنهج الإسلامي من كتاب وسنّة، فأصبحت لديه الأداتان أداة الفلسفة وأداة النص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

وفي ظني أنه لولا دعم السلطة للمعتزلة، لما استطاعت أفكارهم أن تمتد وتنتشر إلى ما امتدت وانتشرت في الزمان والمكان.

---

(١) مذاهب الإسلاميين، د.عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ج١ ص٤٩٤.

وكما كانت السلطة إلى جانب المعتزلة تؤيدهم وتضطهد خصومهم ومعارضيهم فقد أتى يوم عادت فيه إلى الحق فأنصفت الأشاعرة زمان المتوكل الذي (انتصر للسنية في قوة وعنف)[1].

على أن من المفكرين الإسلاميين من عالج أصل القضية، لا نتائجها، وكان السؤال الذي يلحّ أكثر من غيره، هو ما إذا كان جائزاً في المنهج الإسلامي الكلام في ما تكلم به المعتزلة وردَّه عليهم الأشاعرة، بالأسلوب والطريقة التي حصل بها الكلام.

وبصورة أوضح كان هنالك موقفان من الأخذ (**بعلم الكلام**) نفسه أو تركه وعدم الخوض فيه.

وقد كان السبب في ذلك أن **المتكلمين** وإن كان همُّهم من إتقانهم (لعلم الكلام) هو الرد على خصومهم ممن اطلعوا على كتب الفلسفة اليونانية وغيرها فتأثروا بأساليبها في البحث بحيث كانت لهم منهجاً أوصلهم إلى ما وصلوا إليه مما يرفضه أهل السنة لمخالفة دلالات النص الإلهي الحقيقية كما تفهم في لغة العرب التي تنزل بها النص كتاباً أوحي به إلى محمد ﷺ بلسان عربي مبين.

إلا أن هؤلاء أنفسهم ـ أعني المتكلمين ـ اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضة الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم[2].

هذا الوضع من اعتماد المعتزلة وأتباعهم على أصول من مناهج بعيدة عن طبيعة النص المُوحى به مما لا يجوز معه فهم هذا النص واستخلاص الأحكام منه بالاستناد إليها، واعتمادِ خصومهم من الأشاعرة وأتباعهم على نفس مقدماتهم لأخذهم بها. جعل البعض من المفكرين ينظر إلى العملية كلها على أنها خروجٌ عن أصول الفكر الإسلامي نفسه وابتداعٌ فيه لما ليس منه ولما لا يقتضيه.

وكان الإمام أحمد بن حنبل ـ وهو من هو علماً وورعاً ـ أولَ من قاد

---

(١) ضحى الإسلام، أحمد أمين، ج٢ ص٤٨.

(٢) المنقذ من الضلال، الإمام الغزالي، دار زياد للطباعة والنشر بدمشق، ص٧٥.

الحملة ضد علم الكلام معلناً في حضرة الخليفة المعتصم أنه (لا يفلح صاحب كلام أبداً ولا يُرى أحدٌ نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل) وتبعه في ذلك عمر بن عبد البر وعبد الله الأنصاري الهروي وموفق الدين بن قدامة المقدسي وغيرهم[(١)].

وقد تصدى أبو الحسن الأشعري ـ وهو بعد أن تاب عن الاعتزال أصبح وإياهم من مدرسة واحدة هي مدرسة السنة والجماعة ـ للرد على الإمام أحمد بن حنبل ومن رأى رأيه في النهي عن الكلام، وجرت بين من يرون رأيه ومن يرون رأيهم مساجلات ومناظرات من أبلغ وأروع ما قدمه الفكر الإسلامي في ذلك الزمان.

أما الغزالي أبو حامد ـ وهو من هو في اطلاعه على شتى علوم عصره وإتقانها ـ فقد طرق باب الفلسفة نفسها فهو يرى:

(أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل العلم. ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، فإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم ـ حيث اشتغلوا بالرد عليهم ـ إلا كلمات مبددة معقدة ظاهرة التناقض والفساد).

وعَلِمَ ـ أعني الغزالي ـ (أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية)[(٢)] فشمر عن ساق الجد واطلع على منتهى علومهم في أقل من سنتين. مما مكّنه من الرد عليهم وتفنيد براهينهم وأدلتهم واضعاً لذلك كتابه (تهافت الفلاسفة).

ولا يقلل من شأن ما فعل الغزالي أنْ يرد عليه فيلسوف الأندلس ابن رشد بكتابه (تهافت التهافت) فقد كان الأمر بين الاثنين حواراً أغنى الفكر الإسلامي بوافر من النظر والنظر المخالف **مما يشهد على أن الفكر الإسلامي والمفكّر المسلم لم يكونا غائبين يوماً عن قضايا عصورهم والتفاعل مع حوادثها**

---

(١) مذاهب الإسلامية، د.عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ج١ ص١٥.

(٢) المنقذ من الضلال، الإمام الغزالي، دار زياد للطباعة والنشر بدمشق، ص٧٧.

المستجدة، والحكم عليها، بقيامها على أساس من الإسلام الصحيح أو قيامها على فلسفات ومناهج لا تكسوها كسوة من نسيج الإسلام ولا تخيط لها ثوباً بخيوطه مهما أنفق من الجهد في سبيل ذلك.

ج ـ عصر التتار والأيوبيين والمماليك (ابن تيمية: الفكر والعمل):

بين عصر الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ) وعصر ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) قرنان من الزمان، وأكثر قليلاً.

في هذه الفترة استجدت أمور وطرأت على الناس أحداث لم تكن زمان الغزالي وعصره.

إذ ذاك كان اشتغال المفكرين والعلماء من المسلمين منصبّاً على قضايا الخلاف بين فكر المعتزلة وفكر الأشاعرة.

وبانشغال المفكرين الإسلاميين ـ معتزلة وأشاعرة وحنابلة ـ بقضايا كلامية ومناقشات يغلب عليها الطابع النظري المجرد، دون أن تمس الحياة اليومية للمسلم العادي. فإن **نوعاً من الصوفية** مفترىً ـ يستند إلى شعوذاتٍ وضلالاتٍ لا تمتّ إلى الإسلام بصلة، أو إلى **مذاهبَ مغرضةٍ لتأويل النصوص خلاف دلالاتها** ـ أصبح هو الملاذ الذي يجذب إليه من لا دراية له **بفلسفة**، ولا معرفةَ عنده **بعلم للكلام** من العامة الذين لم يتيسر لهم تحصيل علمي كافٍ للتمييز بين هؤلاء وهؤلاء.

وكان العامة من الناس عطشى دائماً لما يروي نفوسهم بالعبادة، ويغذي شعورهم بالطمأنينة، وليس لما يرهق عقولهم بجدل منطقي جاف لا يبعث في عين بكاءً ولا يوصل إلى قلب خشوعاً ولا وجلاً، وهم الذين تعبدوا الله خوفاً وطمعاً بعد أن تملك الإيمان الصافي قلوبهم بفعل بضع آيات من النص الإلهي لا تحتاج إلى فلسفة ولا إلى جدال ولا إلى كلام:

﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ۩ ﴿١٠٩﴾﴾ [الإسراء: ١٠٩].

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا ۚ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ۩ ﴿٥٨﴾﴾ [مريم: ٥٨].

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ

إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾﴾ [الأنفال: ٢].

﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا ءَاتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ﴿٦٠﴾﴾ [المؤمنون: ٦٠].

﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [السجدة: ١٦].

مثل هؤلاء وجدوا في مثل هذا النوع من **التصوف المبتدع** المبني على الشعوذة أو على مذاهب **للتأويل المغرض** المخالف لدلالات النص، ما يشدهم ويغريهم ويروي عطشهم فلاذوا به وانحرفوا إليه دون أن يكون لديهم **وعيٌ كافٍ** بأنهم حين ابتعدوا عن **فلسفة** لا دراية لهم بها وعن **كلام** ليست لديهم قدرة على فهم ومعرفة نحوه وصرفه ـ ولهم في ذلك ما يعذرون به ـ قد ولجوا أبواباً تبتعد بهم عن سلامة العقيدة وصحيح الإيمان.

ولئن كانت بعض طرق **هذا النوع من الصوفية** لا تعدوا أن تكون ضرباً من الشعوذة والدجل، فإن واحدة منها كانت ـ على العكس من ذلك ـ تقوم على مزيج من النص المُوحى به كتاباً، والحديث، وعلم الكلام، والفلسفة المشائية، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة الغنوصية المسيحية، والرواقية، وفلسفة فليون اليهودي، ومصطلحات الإسماعيلية والباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين[١]... إنها الطريقة التي تُنسب إلى محيي الدين بن عربي.

ولإغراء العامة من الناس زعم مؤسس هذه الطريقة محيي الدين بن عربي ـ إن صحت نسبة ذلك إليه ـ أنه أخذ كتاب (فصوص الحكم) الذي يضم خلاصة فلسفته في التصوف المستمدة من مزيج الفلسفات التي أسلفناها، من يد رسول الله ﷺ في منامه، وأن الرسول ﷺ قال له: **(اخرج به إلى الناس ينتفعون به)**.

وبلغ به الغلو فيما يزعم ـ إن صحت نسبة ذلك إليه ـ أن يقول:

(فما ألقي إلا ما يلقى إلي، ولا أُنزِّل في هذا المسطور إلا ما يُنزَّل به علي، ولست بنبي رسول، ولكني وارث ولآخرتي حارث)[٢].

---

(١) فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، المقدمة، ص٧.

(٢) فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، المقدمة، ص٤٧ و٤٨.

وإلى جانب هذا، كان مجتمع تلك الفترة عرضة لأحداث هي أمرُّ وأدهى، وعلى مستوى خطير من الأهمية في النواحي السياسية والاجتماعية والخلقية، فكانت نظم الحكم غير مستقرة إذ تداول الحكم في مصر تسعة ملوك خلال ٣٣ سنة كان أبرزهم وأقواهم الملك المنصور سيف الدولة. ومنذ وفاته عام ٦٨٩ حتى عام ٧٠٩هـ كان عرش مصر لعبة بين ثمانية ملوك وأشباه ملوك.

وإلى جانب الفئة الحاكمة التي تمتد بأصولها إلى العنصر التركي، وتتحدث لغتها التركية، ولا تتكلم العربية إلا في مناسبات العبادة أو الخطاب مع العلماء أو الحديث مع الجماهير ـ على قلة حاجتهم للحديث معها مباشرة ـ فإن التتار كانوا أيضاً عنصراً مهماً في المجتمع، فقد كانوا من مخلفات الحروب التي نشبت بين سيف الدين قطز والملك الظاهر وناصر الدين قلاوون فانتشرت عاداتهم وطرائقهم، فهم على رغم إسلامهم لم يتركوا كثيراً من عاداتهم وتقاليدهم، وهم كما يقول المقريزي في (**خطط مصر**):

(إذ ربوا بدار الإسلام، وأتقنوا القرآن، وعرفوا الملة المحمدية، فقد جمعوا بذلك بين الحق والباطل، وضموا الجيد إلى الرديء).

وكان لزاماً أن يتأثر المجتمع الإسلامي والعرب القدامى بما حمل إليهم هؤلاء الأتراك العجم والتتار المهتدون من عادات وأخلاق وحضارات وتقاليد.

هذا الاختلاط أحدث مشكلات جديدة وعديدة فقد نشأت **حضارة جديدة، واجتماع جديد** يصعب الحكم فيها هل هي حضارة إسلامية أو اجتماع عربي؟

وفي مثل هذه الأوضاع تتضاعف مسؤولية مصلح ومجدد لا يرضى بوجود أي عادة من عادات جاهلية، أو تأثير غير إسلامي في مجتمع المسلمين[١].

إنها صورة موجزة جداً لمجتمع ذلك العصر. وما طرأ فيه من أحداث لم تطرأ على من كان قبلهم أيام بدء ظهور المعتزلة والأشاعرة والحنابلة.

وَطَبعيٌّ أن ينهد **المفكر الإسلامي** ـ الذي ما غاب ولا يغيب عن الحدث يوماً ـ لمعالجة كل ظواهر هذه الفترة، من النواحي الدينية والسياسية وغيرها.

---

(١) رجال الفكر والدعوة، أبو الحسن الندوي، دار القلم بالكويت، ج٢ ص٢٥ و٢٧.

لقد كان المفكر الأبرز والمعاصر لتلك الفترة وأحداثها هو: **الإمام المجدد أحمد بن تيمية**.

لاحظ الأحداث، درسها، توصل إلى ما ينهض بالأمة منها وما يقعد بها عن ذلك.

وصمم على المعالجة، متحملاً في ذلك ما لا بد من أن يتحمله كل مفكر يتنزه عن الهوى، وينأى بأفكاره عن الغرض، من أذى خصوم وحنق سلطة.

ومن أثار هذا المفكر الكبير نقدم الأمثلة التالية:

المثال الأول: دراسته للفلسفة وعلم الكلام وتصديه للرد عليهما:

فهو إذ رأى الأشاعرة يعتمدون على الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي، ورأى الحنابلة يبحثون عن المعاني الظاهرة للنصوص والآيات والأحاديث، فإنه أراد أن يغوص في عمق المسألة ليصل إلى التمييز الصحيح لما في مقولات هؤلاء وهؤلاء، مما حفزه إلى التوسع والتعمق في علم الكلام والاطلاع على العلوم العقلية مباشرة، فعكف على الدراسة العميقة لهذه العلوم، وتبحّر فيها حتى أدرك مواضع الضعف فيها وأخطاء مؤلفيها وأئمتها من حكماء اليونان. وتصدى للرد على هذه العلوم وانتقادها، وألف كتباً عجزت الأوساط الفلسفية كلها عن الرد عليها[1]، مسجلاً في ذلك خطوة متقدمة في تاريخ الحياة الفكرية للمفكر الإسلامي الدارس بجدٍ والباحث بعزيمة للدفاع عن أسس الإسلام.

المثال الثاني: قوله الحق في وجه (قازان) الجائر:

وكما كان رده على أتباع الفلسفة وعلم الكلام معجزاً، فإن ابن تيمية ـ حين لقائه **(قازان)** حاكم التتار وقائدهم في بلدة **(النبك)** بظاهر دمشق لدى زحفه عليها ـ كان صادق العزيمة في القول، وعلى أعلى مرتبة من مراتب الجهاد الصادق مع غاز طاغية جائر، فهو إذ لقي (قازان) واستشعر تهيُّب هذا السلطان منه قال له:

(أنت تزعم أنك مسلم، ومعك قاض وإمامٌ وشيخ ومؤذنون ـ على ما بلغنا ـ فغزوتنا.

---

(١) رجال الفكر والدعوة، أبو الحسن الندوي، دار القلم بالكويت، ج٢ ص٤١.

وأبوك وجدك كانا كافرين، وما عملا ما عملت، عاهدا فوفَّيا وأنت عاهدت فغدرت، وقلت فما وفيت، وجُرْت).

وعندما قدم قازان الطعام لمن حضر لقاء الرجلين، أكل الجميع إلا ابن تيمية.

فقيل له: لِمَ لَمْ تأكل؟

فقال: (كيف آكل من طعامك وكله مما نهبتم من أغنام الناس، وطبختموه بما قطعتم من أشجار الناس).

وقبل انفضاض المجلس، طلب قازان منه الدعاء فقال في دعائه:

(اللهم إن كنت تعلم أنه إنما قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، وجاهد في سبيلك فإن تؤيده وتنصره، وإن كان للملك والدنيا والتكاثر فإن تفعل به وتصنع).

فكان يدعو عليه وقازان يؤمن على دعائه[1].

المثال الثالث: الحرب الحاسمة مع التتار:

١ ـ منع فتنة الاختلاف حول قتال التتار:

عام ٧٠٢هـ عندما عاد التتار بحشودهم لدخول دمشق، تدخّل أتباع الشيطان من ذوي العقائد الباطلة والإيمان الضعيف لإشغال الناس **بما إذا كان التصدي للتتار وقتالُهم على أبواب دمشق حلالاً أم حراماً**، متسائلين من أي القبيل هو.

فإنهم ـ أي التتار ـ يُظهرون الإسلام وليسوا بغاةً على الإمام، فإنهم لم يكونوا في طاعته في وقت ثم خالفوه، فكيف يجوز القتال ضدهم؟

وقد ارتبك العلماء في ذلك، فكان ابن تيمية هو من يحسم الأمر بفكره الناقد وعلمه الواسع حيث قال:

هؤلاء من جنس الخوارج الذين خرجوا على سيدنا علي ومعاوية رضي الله عنهما ورأوا أنهم أحق بالإمارة منهما.

(١) رجال الفكر والدعوة، أبو الحسن الندوي، دار القلم بالكويت، ج٢ ص٥١.

وهؤلاء يزعمون أنهم أحق بإقامة الحق من المسلمين، ويعيبون على المسلمين ما هم متلبسون به من المعاصي والظلم، وهم متلبسون بما هو أعظم منه بأضعاف مضاعفة.

فتفطن العلماء والناس لذلك.

وكان يقول للناس:

إذا رأيتموني في صف التتار موالياً لهم وعلى رأسي مصحف فاقتلوني. فتشجع الناس في قتال التتار وقويت قلوبهم.

٢ ـ تطبيق السنّة في القتال:

ولدى دراسته للموقف مع السلطان القادم من مصر لنصرة أهل دمشق، سأله السلطان أن يقف معه في معركة القتال. فقال له الشيخ:

السنّة أن يقف الرجل تحت راية قومه، ونحن مع جيش الشام لا نقف إلا معهم.

وحرّض السلطان على القتال وبشره بالنصر وجعل يحلف بالله الذي لا إله إلا هو أنكم منصورون عليهم في هذه المرة فيقول له الأمراء:

قل: إن شاء الله.

فيقول: إن شاء الله تحقيقاً لا تعليقاً.

ودخل الناس في رمضان، وفي الثاني منه اصطف الجيشان، **فأفتى ابن تيمية بالفطر مدة قتال التتار.** وأفطر هو، وكان يدور على الأجناد والأمراء فيأكل من شيء معه في يده ليعلمهم أن إفطارهم ليتقووا على القتال أفضل، وكان يقرأ لهم حديث الرسول ﷺ: (إنكم ملاقوا العدو غداً، والفطر أقوى لكم).

ودارت رحى الحرب، وكان النصر فيها للمسلمين والهزيمة للتتار نكراءَ مهلكة.

ودخل ابن تيمية دمشق عائداً من القتال رابع يوم من رمضان ففرح الناس به، ودعوا له، وهنؤوه بما يسّر الله على يديه من الخير.

المثال الرابع: التصدي للجهالة في عصره:

كانت قد دخلت في ذلك العهد إلى مجتمع المسلمين أمور كثيرة تدل على جهل وتخلُّف بليغين، وكان ذلك بسبب من مخالطة المسلمين لأصحاب ديانات أخرى كاليهودية أو غيرها، وتسرب تعاليمَ لزعماء جاهلين فاسدي العقائد.

فقد كان الناس ـ مثلاً ـ ينذرون النذور لصخرة بنهر (قليط) في ضواحي دمشق، حتى أصبحت للناس فتنة عن إيمانهم بدين منزّه عن الوثنية والشرك، قائم على عقيدة التوحيد.

ذهب ابن تيمية مع جماعة من الحجّارين في رجب ٧٠٤هـ وقطعها وأراح المسلمين منها ومن الشرك بها، وأزاح عنهم شبهة كان شرها عظيماً[1].

أحمد بن تيمية:

لله درك... أي مفكر، وأي مجدد... يتقن التأثير في قضايا عصره أنت.

ليس غرضي التأريخ لابن تيمية وعصره، وإنما تقديمه مثالاً للمفكر الإسلامي، الذي لا يغيب عن قضايا عصره، ولا يتجاهلها، ولو أردت التأريخ للرجل لاستغرق ذلك مداداً كثيراً، ولخرجنا عن حدود الموضوع الذي نعالجه في هذا الكتاب.

وإذ قدمت الرجل مثالاً فلا يفوتني أن أذكر قبله عز الدين بن عبد السلام ٥٧٨ ـ ٦٦٠هـ وأذكر معه ابن القيم ٦٩١ ـ ٧٥١هـ فقد كانوا ثلاثتهم نوابغ تلك الفترة وأعلام ذلك العصر ومجددي العمل والفكر الإسلامي فيه.

---

(١) رجال الفكر والدعوة، أبو الحسن الندوي، دار القلم بالكويت، ج٢ ص٥٨ و٦٢.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الرابع

بين تجديد إسلام، وإسلام جديد

تميز **عصر القرن العشرين** بظاهرتين بارزتين أثّرتا في الفكر الإسلامي والمفكر الإسلامي كليهما.

أولى الظاهرتين: كانت في بداية هذا القرن، وقد شكلت حدثاً بالغ الخطورة في الفكر الإسلامي وتركت بصماتها على ما تلاها من أحداث إلى أيامنا التي نعيشها الآن.

ثاني الظاهرتين: ربما كانت سبباً للظاهرة الأولى أو نتيجة لها، أو ربما كانت ولا تزال سبباً يفسر كثيراً من عطاءات فكر هذا القرن بوجوهها الثلاث: **الإلحادي المادي... والعلماني... والإسلامي**.

هاتان الظاهرتان هما:

١ ـ فصل الدين عن الدولة، وإلغاء الخلافة.

٢ ـ تعدد أشكال الحرب ضد الإسلام، سواء في ذلك الظاهر منها المعلن عن نفسه، أو الخفي المتخذ أسلوب التسلل إلى الفكر الإسلامي عبر مفكريه أنفسهم.

الظاهرة الأولى: فصل الدين عن الدولة وإلغاء الخلافة:

سيطر الكماليون في مطلع هذا القرن على عاصمة الإمبراطورية الإسلامية (الآستانة) وأعلنوا عزل الخليفة وحيد الدين عن (السلطة). ثم لم يلبث مصطفى كمال أن:

١ ـ أعلن فصل الدين عن الدولة.

٢ ـ عَيَّن ولي العهد الأمير عبد المجيد خليفة مجرداً من السلطة في الآستانة.

٣ ـ أعلن الجمهورية، واتخذ (أنقرة) التي كانت مركز حركته عاصمة لها، ومقراً لحكمه، مكتفياً بإرسال ممثل لحكومة (أنقرة) الجمهورية لدى الخليفة في الآستانة[1].

ماذا يعني إقدام مصطفى كمال على ذلك؟

كيف يتأتى لقائد (**جيش الخلافة الإسلامية**) الذي يفترض فيه أول ما يفترض:

١ ـ **حماية الإسلام** من كل عدوان خارجي عليه.

٢ ـ ترسيخ دعائم **سلطة الإسلام** على أرض الإسلام والقضاء على أية محاولة لزعزعة هذه السلطة.

أن يقوم هو نفسه بإعلان **فصل الدين عن الدولة؟**

الإسلام أولاً وآخراً هو **دين**. ومثل هذا القائد لجيش **الخلافة الإسلامية** مسؤول عن:

١ ـ حماية سلطة هذا الدين.

٢ ـ الذود عنه ضد أعدائه خارج أرض الخلافة وعلى أرضها.

وفي ما فعله خيانة لمهامه الموكولة إليه وغدر بالأمة والنظام الذي كان عليه أن يحميه من أي غدر وأية خيانة.

وفي ظني، أن مصطفى كمال هذا. والقادة العسكريين الذين غدروا غدره، وخانوا خيانته (أنور، نيازي، جمال... إلخ) كانوا في بدايات هذا القرن (**طلائع المسلمين على مضض**) أكثر من أن يكونوا طلائع التحرر من الجهل والتخلف.

ومن يزعم أن استبدال لباس رأس بآخر، واستبدال حرف بآخر، وإبعاد فقهاء النص الإلهي وعلماء الشريعة عن مراكز القرار، وإحلال فقهاء نص بشري وعلماء شريعة وضعية محلهم وما شابه ذلك هو التحرر وهو الوسيلة للنهوض من التخلف واللحاق بركب الحضارة فهو عقيم فكر، وسقيم عقل، وكليل رؤية ونظر.

---

(١) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د.محمد محمد حسين، ج٢ ص٣٠.

إن ما فعله مصطفى كمال ليس أكثر من **تقليد أعمى** لما فعله قادةُ وأمراءُ وملوكُ أوروبا في صراعهم مع الكنيسة حين انتزعوا منها سلطة الدنيا وتركوا لها ـ فيما زعموا ـ سلطة الدين، أخذاً بمقولة السيد المسيح عليه السلام: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

وما كان لدى أمثال مصطفى كمال والملتفين حوله ـ وهم المسلمون على مضض ـ ما يدعوهم ويحفزهم لفهم **أن الإسلام دين مختلف، وأنه في أساسه قائم على تنظيم شؤون الكون كلها**:

ما تعلق منها بعبادة الناس لخالقهم وما تعلق منها بتعامل الناس مع بعضهم البعض.

ما تعلق منها بشؤون الحكم والسياسة وما تعلق منها بشؤون الجهاد وصد الأعداء.

بل لم يكن لديهم ما يدعوهم إلى فهم أن ممارسة شؤون الحكم والسياسة والجهاد ومقارعة الأعداء وترتيب علاقات الناس فيما بينهم على أساس من قواعد الإسلام ونواهيه وأوامره نوع من العبادة يؤجر الحاكم المسلم عليه، كما يؤجر أي مسلم على صلاته وصومه وحجه وزكاته.

وإذا كان إعلان فصل الدين عن الدولة قد شكّل حدثاً بالغاً في استثارة الفكر والمفكر الإسلامي كليهما لمناقشته والحكم عليه ـ وقد حصل ذلك ـ فإن مصطفى كمال **أحدث حدثاً أكبر** من ذلك على كبره، وأخطر منه على بالغ خطورته، حين كشف القناع فجأة عن وجهه وأسفر عن حقيقة نواياه: **بإلغاء الخلافة وطرد الخليفة**.

كان ذلك أخطر ما تعرض له الإسلام من داخله، وعلى يد مسلم من أبنائه ـ إن صح إسلامه ـ منذ استخلاف المسلمين أبا بكر ﷺ عقب انتقال الرسول ﷺ وقبل تجهيزه لدفنه حتى لا يبقى المسلمون بعضَ يوم بلا خليفة، وحتى لا يشغر بعضَ يوم مقامُ إمامة المسلمين وقيادتهم، إلى أن فعلها مصطفى كمال هذا فأحدث في الإسلام والمسلمين ما أحدث.

ولكن: ما لنا ولهذا؟

لنترك هذا الجانب للمؤرخين يوفونه حقه، ويكفينا منه اتخاذه مثالاً

لأحداث وقعت في مطلع القرن العشرين وكان لها أثر كبير وخطير في فكر أمتنا العربية بخاصة ومفكريها على مختلف نزعاتهم ومكوناتهم الثقافية.

ولا يفوتني قبل إنهاء البحث في هذه الظاهرة ـ فصل الدين عن الدولة وإلغاء الخلافة ـ أن أقرر بأنني في نقدي الموجز جداً لها، لا أدافع عن **الخليفة** وإنما أدافع عن **الخلافة** فقد يخطئ خليفة ما ويصيب، وهذا من طبائع البشر، وقد يكون للأمة أن تنظر في أمر خليفتها، تبقيه أو تستبدل به غيره إن طرأ عليه ما يمنع مبايعته ابتداءً.

لكن الخلافة أمر آخر.

إنها سلطة القيادة في نظام الحكم الإسلامي، فلا بد في هذا النظام من هذه السلطة لرئاسة الأمة والإمارة عليها.

والإصرار ليس على اللفظ (**خليفة**) و(**خلافة**) وإنما هو على ما يعنيه اللفظ من القيام بأمور الأمة وقيادتها وفق أحكام النص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، واتخاذ كل الوسائل والسبل لحماية الإسلام، والذود عنه بوجه كل أعدائه على أرض الإسلام وخارجها.

ولربما سمي من يقوم بهذه المهام (إماماً) أو (أميراً للمؤمنين) أو لربما جمع بين هذه الأسماء والصفات معاً.

ولكن أيّاً كانت التسمية **خليفة أو أميراً للمؤمنين أو إماماً** أو ما ماثل ذلك من ألفاظ مستحدثة مثل السلطان والملك والرئيس وغيرها، فإن مهام حامل هذه التسمية وسلطاته المستمدة من النص الإسلامي تشكل أهم ركن في بناء الحكم الإسلامي.

ولن يقبل في الفهم الصحيح، والقراءة السليمة للنص الإلهي المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً هدم هذا الركن وإلغاء هذه المهام، لأن النظام الذي سيبنى على أنقاضه لن يصح وصفه بأنه **إسلامي** بأية حال من الأحوال، لأن من مستلزمات هذا الوصف ـ (**إسلامي**) ـ أن يكون هنالك قائم بهذه المهام يتولى تنفيذها ويقود الأمة على أساسها. أطلق من الأسماء بعد ذلك ما شئت، فدلالة الاسم على المعنى المقصود بالمفهوم الإسلامي معروفة والمهام واضحة، إنها بإيجاز:

(تطبيق شرع الله المُوحى به نصاً إلى نبيه محمد ﷺ على عباد الله في أرض الله وملكه).

وإلغاء مصطفى كمال للخلافة، هو إلغاء لهذه المهام، وهذا مرفوض في الفهم الصحيح والقراءة السليمة للنص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً
قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ
قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: ٣٠].

﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ
فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ
إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾﴾ [ص: ٢٦].

وللقارئ أن ينظر فيما إذا كان **إلغاء الخلافة** ـ أي إلغاء نظام الحكم بين الناس بالحق وعدم اتباع الهوى في ذلك ـ ضلال عن سبيل الله أم لا، حسب دلالة هذا النص.

الظاهرة الثانية: تعدد أشكال الحرب على الإسلام:

وما كانت أشكال الحرب على الإسلام واحدة في يوم من الأيام، إلا أن تعددها في عصر القرن العشرين ـ وخاصة بعد الإعلان عن فصل الدين عن الدولة وإلغاء الخلافة ـ اتسم بسمات أكثر وضوحاً وأبلغ تأثيراً.

ولئن كانت الحرب قبل هذا القرن بأشكالها المتعددة قد عانت من **(ديانة الدولة)** و**(إسلامية النظام)** فإن المعاناة هذه قد زالت إلى حد كبير في ظل **(علمانية الدولة والنظام)** وقد كان من النتائج التي ترتبت على ذلك تمايز المفكرين فئات ثلاث:

الفئة الأولى: الملحدون:

فقد أعلنت هذه الفئة فكراً إلحادياً وتبنته وسيلة للنهوض واللحاق بركب الحضارة الحديثة، وكان اتكاؤها على الفلسفة المادية من خلال مؤلفات ونظريات ماركس، أنجلز، لينين، وباقي الرفاق.

وقد انتظم هؤلاء في مجموعات ظاهرة (**شيوعية**)، وأخرى مموهة بأسماء أخرى لم تكن لتخفى على الناقد المنصف الراصد للحركة الفكرية، الدارس لها، والباحث فيها، فقد كانت المجموعات الظاهرة منهم تعمل تحت مظلة الأحزاب الشيوعية ولا تنكر عملها ولا تتنصل من مبادئها وأفكارها إلا بالقدر اليسير الذي تفرضه عليها ضرورة الانتشار في الأوساط الفقيرة ـ غالباً ـ من عمال، وفلاحين، وكسبة صغار.

أما المجموعات الأخرى منهم فقد كانت تعمل من خلال ما تنشره وتكتبه في الصحف، والمجلات، تحت شعارات من دعاوى الإبداع الفني، والثقافي، والأدبي، أو من خلال أجهزة التعليم.

وقد كان أمر هذه الفئة ـ على خطورة المبادئ التي تعتنقها وتسعى جاهدة لنشرها ـ يسيراً. لأن الوضوح كان يساعد على التخاطب معها على أنها ذات أفكار مادية إلحادية لا تُقِرّ ولا تعترف بما وراء المادة، وكانت هي لا تنكر ذلك، وتقبل المحاورة والبحث معها على أنها كذلك.

وكان عمود البحث ومحوره معها دائماً هو:

وجود المادة وتطورها وجوداً ذاتياً.

أو وجود المادة وتطورها بفعل خالق وموجد هو (الله).

وقد كانت هذه الفئة لا تنكر إلحادها وعدم إيمانها بوجودٍ آخر خارج المادة خالقٍ وموجدٍ لها.

فئة واضحة، صريحة، لها منطقها، ولها حججها التي تحتج بها. ومثل هذه الفئة وإن كان يصعب قبول دعاواها وأفكارها في مجتمع إسلامي العقيدة والدين، إلا أن الحوار معها ومجادلتها في مزاعمها المادية البحتة كان أمراً لا يستعصي الانتصار فيه على المفكر الإسلامي المتمكن من فهم النص الإلهي وعلومه ومن فهم الفلسفة المادية وأصولها، والمطلع على المذاهب الفكرية والمدارس الفلسفية الأخرى.

الفئة الثانية: العلمانيون ـ العلميون:

وهم الذين يظهرون في أفكارهم وطروحاتهم من خلال إيمانهم بمبدأ فصل الدين عن الدولة، إلا أن كثيرين منهم يظهرون في أفكارهم وطروحاتهم

من خلال إيمانهم المطلق بنتائج البحث العلمي في مجال المادة وهم قد أسلموا عقولهم للعلم واستسلموا لنتائج البحث العلمي، يتخذونها مقياساً يقيسون به الحوادث ودليلاً يهتدون به للوصول إلى الحقيقة العلمية التي لا يقبلون فيها مناقشة ولا يرضون فيها جدلاً، وهؤلاء هم الذين ستعرض لهم.

عيب هؤلاء أنه ليس لديهم **تعريف للعلم** واحد، لذا نرى كل فريق منهم يتبع في **علمانيته** منهجاً علمياً يختلف عن منهج علمي آخر يتبعه علماني آخر.

لذلك تعددت مذاهب العلمانيين تعدد المناهج العلمية، فترى علمانياً ملحداً وترى علمانياً مؤمناً في وقت واحد. ولو كان المنهج المتبع لكليهما واحداً لألحدوا معاً أو لآمنوا معاً.

إلا أن للاسم ـ علماني ـ بريقه وإغراءه. ففيه يتحرر المرء من أن يوصم بالإلحاد إن كان ممن يضيقون بالدين ذرعاً، وعلى هذا أغلب المفكرين من **(المسلمين على مضض)**.

فالعلماني يستطيع الهروب من الجانبين:

يرى المؤمنون منه زيغاً يمكِّنهم من وصفه بالإلحاد فيقول لهم:

إني أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمد رسول الله، لا أنكر لله وجوداً، ولا لمحمد رسالة ونبوة، فليس لكم اتهامي ووصفي بما تصفون. وإن ما ساءكم مني هو نتيجة علمية أثبتها البحث العلمي، وعليكم أن تعيدوا أنتم النظر في آرائكم وعقائدكم على أساس من البحث العلمي وفق منهج علمي.

ويرى الملحدون منه أثر إيمان بالله وهدىً يمكِّنهم من وصفه بالمؤمن بالغيب. فيقول لهم:

إني أؤمن بالعلم ونتائج العلم وحده، فليس لكم اتهامي ووصفي بما تصفون. وإن ما ساءكم مني هو أنني مع إيماني بالمادة وقوانينها إيماناً راسخاً لا يتزعزع، فإنني لم يثبت عندي (علمياً) ما يمنع من تصور وجودٍ آخرَ غير الذي نشاهده ونراه، ولا أراكم تستطيعون إثبات هذا المانع.

هنا وهنالك يتسلح العلمانيون (بالعلم) يتخذونه وقاية لهم تحميهم من هؤلاء وهؤلاء، فكانوا بين المذهبين في منتصف الطريق.

فلا هم مؤمنون بالله حقاً وصدقاً، لأن إيمانهم الصادق هو بالعلم ونتائجه،

ويؤمنون بالله بالقدر الذي تتيحه لهم نتائج البحث العلمي، فالعلم لديهم هو دليلهم إلى الإيمان بالله وجوداً أو عدماً قدرة ومشيئة وأثراً.

ولا هم كافرون بالله علانية وجهراً إلا بالقدر الذي تتيحه لهم نتائج البحث العلمي. ومن هذه النقطة بالذات تراهم يطالبون المؤمنين بإعادة النظر في مفاهيمهم وفهم الوحي فهماً **معاصراً** يتفق مع معطيات البحث العلمي ونتائجه، فالمنهج العلمي الذي يتبعونه هو المقياس الذي يقيسون به النص الإلهي المُوحى به إلى محمد ﷺ فيحددون لألفاظ هذا النص دلالات يصنعونها لها، عناها النص إذ أوحي به أم لم يكن قد عناها، وسواء فهمها على ذلك من كلف بيانها للناس محمد ﷺ أم لم يفهمها.

مشكلة هؤلاء (العلمانيين ـ العلميين) أنهم يثقون بالعلم الذي اكتسبوه ويؤمنون به إيماناً مطلقاً، وهم إلى جانب ذلك يدركون من خلال البحث العلمي نفسه أن أي منهج علمي من المناهج التي يتبعها هذا الفريق منهم أو ذاك لم يستوف كامل القواعد التي يؤدي اتباعها إلى معرفة الحقيقة بشكل يقيني مطلق، ولم ينتج عنه سوى نظريات يطورونها من حين لآخر، حسب ما ينكشف لهم أثناء البحث من قصور يعتريها، أو ما يفاجئهم من نتائج لم يكونوا ـ حسب قواعد المنهج العلمي الذي يتبعونه ـ يتوقعونها.

العلم بكل إنجازاته ـ وهي إنجازات ضخمة بلا ريب ـ لم يتكشف منه للباحثين إلا النذر اليسير من الحقائق. ولم تؤد مناهجه إلى معرفة الحقائق بكاملها ولا إلى معرفة كاملة لحقيقة ما، بحيث يمكن قبولها بشكل مطلق بعد.

تغيرت فرضيات علمية كثيرة، وتغيرت تبعاً لها تفسيرات لنتائج مادية كثيرة. وكل عالم يعلم ذلك بذهول ودهشة، وكل عالم منصف تراه يصل ـ لهذا السبب ـ إلى الله من خلال البحث في المادة وظواهرها وفق خطى مرسومة بمنهج علمي مدروس، لأنه يفاجأ ويقف أثناء بحثه أمام ظواهر لا يفسرها المنهج ولا يبررها. وهذا مصداق النص الإلهي المقدس:

﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٨].

ولو كنت في هذا الكتاب مؤرخاً للعلم لسردت حوادث كثيرة فاجأت

العلماء بما لم يتوقعوا، وظواهر عجز العلم عن تفسيرها، في حين أن النص الإلهي ذكرها قبل خمسة عشر قرناً من الزمان وأُوحي بها إلى قرشي يقطن الصحراء في منطقة اتصف أهلها بأنهم **(أميون)** ليس لهم من المعرفة أكثر من قصائد تُروى أرَّخت لهم ـ دون قصد منهم لذلك ـ أيامهم ومعاركهم، وما كان يتسامى به بعضهم على بعض من صفات الجود والشجاعة والإقدام والكرم، بلغة امتازت على غيرها بالفصاحة والبيان ـ والعلم غير ذلك ـ فآمنوا بهذه الحوادث والظواهر كما أُوحي بها إلى هذا القرشي الأمي أليف الصحراء إيماناً مطلقاً وسلموا بها تسليماً دون بحث عنها في مختبر، ودون امتحان صدقها بمنهج، لأنها: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ [آل عمران: ٦٠]. ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢].

وما كان ذلك إلا لأن الله لم يكن ـ بعد إيمانهم به ـ موضوع نظر، وإنما كان نظرهم في آياته يسعون لاكتشاف قوانينها التي أودعها الله فيها، فإن لم يؤد سعيهم ـ بأدواتهم البسيطة التي كانت متاحة لهم ـ إلى اكتشاف قانون ظاهرة ما، أو العثور على مدلول إشارة ما يتضمنها النص المنزل، فإن ذلك لم يكن داعياً لهم لرفض الظاهرة أو الإشارة التي أتى بها النص بسبب من عدم الوصول إلى قانون هذه الظاهرة بأدوات البحث العلمي المتاحة، لأن النص عندهم هو المرجع وهو المختبر وهو المقياس.

يكفيني أن أعرض مثالين من ذلك فقط:

المثال الأول: من علم البحار:

أولاً: النص الإلهي:

١ ـ حالة عامة في كل البحار:

أ ـ ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ
يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ
مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ
مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ
ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾ [النور: ٤٠].

ب ـ ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ:
هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ
وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ
وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا ﴿٥٣﴾﴾ [الفرقان: ٥٣].

٢ ـ حالة خاصة:

﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾
بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾
فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٢١﴾
يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾﴾ [الرحمن: ١٩ ـ ٢٢].

في الحالة الأولى العامة: نحن أمام حديث عن موضوعين:

أ ـ الموضوع الأول:

يكاد أن يكون لوحة فنية من خيال فنان من فناني عصر النهضة في أوروبا يتحفنا بمنظر لبحر عميق جداً (لجي) يغطيه موج، من فوقه بحر آخر يغطيه موج آخر، من فوقه سحاب في السماء.

يطغى على هذه اللوحة لون قاتم تتدرج فيه من الأسفل إلى الأعلى ظلمات بعضها فوق بعض، تكاد الرؤيا تنعدم في الأسفل منها فهو أكثر ظلمة وسواداً.

هذا هو مدلول النص. إذ لا يمكن لموج أن يكون فوق موج إلا إذا فَصل بين الموجين بحر، وإلا لكانا موجاً واحداً لا موجين أحدهما فوق الآخر.

الموج الأول: يغطي (يغشى) بحراً عميقاً (لجياً) ولو كان موج فوق موج دون بحر يفصل بينهما لكان الموجان يغشيان البحر اللجي فيما يشير النص إلى أن هذا البحر اللجي يغشاه موج واحد لا موجان، من فوقه موج لا يغشاه وإنما يغشى بالضرورة بحراً آخر.

إذن بتأمل النص نرى أننا أمام لوحة فنية تظهر لنا بحراً عميقاً يغشاه موج فوقه بحر آخر يغشاه موج، وفوق البحرين سحاب.

والنص يشير فيما يشير إليه إلى **(ظلمات)** لا إلى **(ظلمة واحدة)** وهذا يستدعي بالضرورة تفاوتاً في شدة الظلمة من بحر إلى بحر. ولو كان اللون

واحداً لا تفاوت فيه لشكل **(ظلمة واحدة لا ظلمات)**.

وبَدَهِيٌّ أن تكون الشدة أكبر في الظلمة الأعمق. وفيها تكاد الرؤيا أن تنعدم حتى (إذا أخرج يده لم يكد يراها).

ب ـ الموضوع الثاني:

لوحة فنية أخرى لعلها لا تقل عن اللوحة الأولى روعة وجمالاً، إن لم نقل أنها تكاد أن تضاهيها.

هما بحران: (بحر مالح)، و(بحر عذب فرات)، كل واحد منهما متحرك مضطرب في حالة من (المرج) والمرج وصف للحركة والاضطراب مثل (الهرج) لذا يقال (هرج ومرج).

مرج البحر المالح في أمواجه ومده وجزره.

ومرج العذب الفرات في جريانه المستمر وسقوطه من المترفعات إلى المنحدرات والوديان.

أين يلتقي مثل هذين البحرين؟ المالح والعذب الفرات؟

لا لقاء بينهما إلا في المصبات النهرية على البحار.

منظر مدهش وحالة غريبة لا يمكن تفسيرها بأية مقولة علمية حتى عصرنا الحاضر.

إذ كيف يلتقي مالح وعذب فلا يختلطان أبداً؟

الأنهار تصب ليل نهار بمائها العذب الفرات في البحار مذ وجدت بحار ووجدت أنهار، فكيف لم تطغَ عذوبة مائها على ملوحة البحار.

والبحار بمياهها التي تملأ أربعة أخماس الكرة الأرضية لو احتسبت قوة اندفاعها من فرجة تفتح لها لما كان لماء أكبر نهر في العالم أن يصمد أمام مياهها بالنظر العلمي لحساب الكميات المندفعة وقوة اندفاعها، ولاندفعت مياه البحر إلى مسارات الأنهار وغمرتها.

نحن لا نتحدث عن نهر يصب على البحر من علٍ.

يكفينا مثلاً نضربه أنهاراً تصب في البحر وهي في مستواه لا تعلوه أبداً، كالنيل ودجلة الفرات.

فكيف لم تدخل مياه البحر الأبيض المتوسط إلى سرير النيل، ومياه المحيط الهندي إلى سرير الفرات ودجلة إلى المسافة التي لا يرتفعان فيها عن مستوى البحر ومستوى المحيط؟.

هل من عاقل يمكنه القول إن ماء النيل ـ على كثرة مياهه ووفرتها واندفاعها ـ يمكن له أن يصد كتلة من الماء بحجم كتلة البحر الأبيض المتوسط المدعوم عبر مضيق جبل طارق بحجم المحيط الأطلسي المتصل بالمحيط الهادئ وغيره؟

أيًّا كان الحال فإن أحد المائين لا بد أن يكون اندفاعه أقوى وأكبر من الماء الآخر.

فكيف لا يمس أحدهما الآخر مسّاً ولا تخالط عذوبة هذا ملوحة ذاك؟

الواقع هو هذا.

بحران يلتقيان فلا يختلطان.... كيف يفسر العلم هذا إن كان لدى العلم قدرة على التفسير.

في الحالة الثانية: وهي حالة خاصة تتعلق ببحرين مالحين ـ ليس فيهما واحد مالح وآخر عذب فرات كما في الحالة السابقة ـ يخرج منهما (لا من أحدهما فقط) اللؤلؤ والمرجان.

وعلماء البحار والغواصون يعرفون أن اللؤلؤ والمرجان لا يوجدان في مياه عذبة، ومكانهما المياه المالحة فقط.

إذن: نحن أمام بحرين مالحين بدليل اللؤلؤ والمرجان.

هذان البحران خلافاً لكل بحار العالم، لا يختلطان، يحجز بينهما برزخ (حاجز) رغم أنهما:

بحران لا بحر ونهر
مالحان لا مالح وآخر عذب فرات

ومع هذا التشابه فإن أياً منهما لا يبغي على الآخر، فيبقى كل واحد منهما متميزاً عن الآخر لا يمسه ولا يختلط به..... فهل في الكون حالة بحرين كهذه؟.

ثانياً: الواقع المشاهد[1]:

١ ـ عام ١٩٠٠م تم اكتشاف الموج العميق من قِبَل بحّارة إسكندنافيين على عمق ٢٠٠متر من الموج الذي يعلو سطح البحر.

موج	على عمق ٢٠٠م
من فوقه موج	على سطح البحر الظاهر لنا

واكتشف البحّارة الإسكندنافيون أنفسهم أنه تحت الموج الداخلي العميق تبدأ منطقة شديدة الظلام إلى أن تنعدم الرؤيا تحت مسافة ألف متر (إذا أخرج يده لم يكد يراها).

فوق الموج الذي يغشى سطح البحر سحاب.

وعلماء الطقس والبحار يعلمون أن السحاب يتجمع أكثر ما يتجمع فوق البحار وأن طبقة السحب مظلمة.

يا الله!!!! لنتأمل ولنقارن:

ما ورد بالنص	**ما اكتشفه البحارة الإسكندنافيون ١٩٠٠م**
﴿كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ	عميق على مسافة لا تقل عن مائتي متر أسفل سطح البحر الظاهر لنا
يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ	
مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ	يظهر على سطح البحر على ارتفاع يقرب من مائتي متر عن البحر اللجي
مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ	وأكثر تجمع السحب فوق البحار
ظُلُمَٰتٌ	لا ظلمة واحدة
بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ	ظلمة البحر العميق دون مائتي متر، ثم ظلمة البحر الذي فوقه والذي نشاهد موجه على سطحه ثم ظلمة السحاب
إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ	في البحر اللجي
لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾	إذ تنعدم الرؤيا على عمق ١٠٠٠متر

---

(١) د.عبد المجيد زنداني، محاضرة بعنوان الإعجاز العلمي في القرآن، بتاريخ ١٧/٦/١٤٠٢...

٢ ـ عام ١٩٦٢م اكتشفت بعثة ألمانية في منطقة التقاء البحر الأحمر بالمحيط حالة غريبة لا عهد لعلماء البحار بها، ولا تفسير لها عند علماء الطبيعة.

الحالة التي اكتشفتها هذه البعثة الألمانية هي أن البحر الأحمر والمحيط لا يلتقيان لقاءً مباشراً ولا يتماسان، وأنهما مختلفان في تكوينهما فلا الكثافة واحدة ولا الملوحة ولا الحرارة كذلك.

الأمر الأغرب من ذلك أن البعثة إياها اكتشفت حاجزاً مائياً (برزخاً) يفصل بين ماء البحر الأحمر وماء المحيط، ويختلف عن كل منهما، وقد حددت هذه البعثة الألمانية حدود الحاجز ولاحظت أنه يذهب ويجيء مع المد والجزر والرياح في اضطراب دائم وحركة مستمرة (مرج).

أمر مذهل حقاً!!!

إن ماء المحيط يكفي لابتلاع البحر الأحمر واعتباره من بعد امتداداً متفرعاً من المحيط الهادئ المتصل بالمحيط الأطلسي وغيره.

وهذا حاجز (برزخ) أقل مساحة وحجماً بآلاف المرات من البحر الأحمر، وأصغر بكثير جداً من أن يرد له ذكر للمقارنة بالمحيط، ومع ذلك فهو يحجز هذا عن ذلك.

هل في قوانين العلم حتى اليوم، وقوانين العلم المادي خاصة المكتشفة حتى الساعة ما يقدم تعليلاً سليماً لهذه الظاهرة.

يا الله!!! لنتأمل ولنقارن:

ما ورد بالنص	**ما اكتشفته البعثة العلمية الألمانية ١٩٦٢م**
﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ	البحر الأحمر والمحيط
يَلْتَقِيَانِ	عند باب المندب
بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ	حاجز مائي مختلف عن البحر وعن المحيط
لَّا يَبْغِيَانِ	يحول البرزخ دون أن يبغي أحدهما على الآخر
فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾؟	إنها حقائق شاهدتها البعثة وهي بعثة غير إسلامية، وأفرادها غير مسلمين

﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا	لا من واحد منهما فقط
ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾	وفي البحر المالح ينبت اللؤلؤ والمرجان فهما بحران مالحان إذن

٣ ـ لاحظ البحارة منذ القِدَم، تغيّر لون الماء عند مصبات الأنهار في البحار، وتبين بعد استخدام الأقمار الصناعية في اكتشاف الأرض ودراستها بواسطة هذه الأقمار أن هذه الحالة عامة في كل المصبات، حيث تتشكل عند كل مصب مساحة ذات شكل خاص، ولون أقل زرقة من مياه البحر.

هذه المساحة تشكل حاجزاً (**برزخاً**) يحجز ماء النهر (**العذب الفرات**) عن ماء البحر (**المالح الأُجاج**) فلا يتماسَّان ولا يختلطان.

ضمن هذا الحاجز (**البرزخ**) يتم تحويل ماء النهر إلى البحر، وهو إلى ذلك يضرب (**حِجراً**) على أسماك البحر المالح يحول دون أن تدخل مياه النهر العذب الفرات ويضرب **حِجْراً آخر** على أسماك النهر العذب الفرات يحول دون أن تدخل مياه البحر الأُجاج.

أكثر من هذا، فإن هذه المساحة نفسها التي تشكل هذه الحاجز (البرزخ) تفرض على أسماكها هي (**حِجْراً**) يمنعها من أن تذهب وتختلط بأسماك البحر أو بأسماك النهر مما جعلها (**حِجْراً محجوراً**) يحجر أسماك هذا عن ذاك ويحجز أسماكهما عن أسماكهما.

يا الله!!! لنتأمل ولنقارن

ما ورد بالنص	ما شوهد وأكدته صور الأقمار الصناعية
﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ	المالح والعذب الفرات
هَٰذَا عَذْبٌ	نهر
وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ	بحر
وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا	حاجزاً مائياً يحجز بين ماءيهما وأسماكهما
وَحِجْرًا	يمنع من أن يمس أحدهما الآخر ويختلط به
مَّحْجُورًا﴾	عنهما من أن تختلط أسماكه بأسماك أي منهما

المثال الثاني: من علم الطب والتشريح:

أولاً: النص الإلهي:

أ - ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

ب - ﴿وَسُقُواْ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ ﴿١٥﴾﴾ [محمد: ١٥].

هما نوعان من العذاب:

النوع الأول: تصلية بالنار، تحرق جلودهم، فإذا تم ذلك بدلناهم جلوداً غيرها، وهكذا. كلما احترق جلد كسوناهم جلداً جديداً ليحترق، ثم نكسوهم غيره، إنه عذاب مستمر فما يكاد ينتهي حرق جلد حتى يبدأ حرق آخر لجلد آخر جديد.

النوع الثاني: تقطيع أمعاءٍ بماء حميم، لا حرق أمعاء وتبديلها المرة تلو المرة.

لماذا؟

لماذا لا (**نصليهم ناراً**) في الحالين؟ في حالة تعذيبهم بجلودهم وحالة تعذيبهم بأمعائهم؟

لماذا **لا نقطع جلودهم وأمعاءهم** في الحالين؟.

نص على العذاب بوسيلتين مختلفتين، كل تستعمل في ناحية من الجسم تختلف عن الناحية الأخرى، هذا هو النص.

ثانياً: الواقع المشاهد:

لقد ثبت لعلماء الطب والتشريح بالتجربة القائمة على الحس والمشاهدة أن **أعصاب الإحساس بالنار لا توجد إلا في طبقة الجلد الظاهر فقط.**

فإذا ما بليت هذه الطبقة، فإن أي نار لا يمكن أن تؤدي غرض التعذيب لتعذر الإحساس بها بعد هذه الطبقة.

وليستمرَّ العذاب، وليكونَ أثره أبلغ باستمراره، فلا بد من إعادة تكوين طبقة الجلد مرة أخرى وهكذا.

والأمعاء ليست كطبقة الجلد، لذلك **لا** تحس بالنار إذ تحرق، فهل يزعم

كائن من كان أن أمعاءه تحس بسخونة الطعام إذ يتناوله حال نضجه على النار؟ أم هل يزعم كائن من كان أن أمعاءه تحس بشراب حار يشربه؟

أعصاب الإحساس بالنار لا توجد في الأمعاء.

وفي الأمعاء حس بنوع آخر، هو ألم القطع.

وما لم تؤد الحرارة إلى القطع فإن الأمعاء لا تحس بأي ألم.

﴿وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ وبها عذبوا بألم القطع لا بألم الحرارة.

هذا ثابت في علم الطب والتشريح والجراحة.

الجلد وحده يُحس بألم الاحتراق.

والأمعاء إنما تُحس بألم القطع لا بألم الاحتراق.

والماء الحميم (الحار جداً) الذي سقوه، إنما آلمهم بالقطع الذي تحدثه بأمعائهم حرارته الشديدة وليس بالحرارة نفسها.

يا الله!!! لنتأمل ولنقارن

ما ورد بالنص	**ما ثبت في علم الطب والتشريح**
أ ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا	تحس بألمها أعصاب الإحساس بحرارة النار التي لا توجد إلا في الجلد
كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم	بالحرارة التي سوف تصليهم ناراً فبليت بحيث لا يبقى للحرارة أعصاب تحس بها
بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا	سليمة الأعصاب لتصليها النار من جديد حتى تنضج مرة أخرى
لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾	بشكل مستمر فما يكاد العصب الذي يحس بألم الحرارة يبلى حتى نبدلهم جلداً غيره بأعصاب سليمة تحس وتتألم
ب ـ ﴿وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا	حاراً جداً لا تحس ألماً (بحرارته) إلا طبقة الجلد
فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾	فتألمت للإحساس (بالقطع) الذي أحدثه حميم الماء لا بالحميم نفسه

الفئة الثالثة: الإسلاميون:

كان يمكن أن أقول: (المؤمنون) بدلاً من: (الإسلاميون).

فإذا كان (الإسلاميون) يؤمنون بالله (جل جلاله) رباً وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً، فإن هنالك من يؤمنون بالله جل جلاله ولا ينكرون وجوده، ويرجعون الأمر في كل شيء إليه، وإن كانوا لا يؤمنون بمحمد ﷺ نبياً مرسلاً. أعني بذلك أهل الكتاب.

إلا أن الذي نراه ونلمسه أن **غير الإسلاميين من المؤمنين بالله** قد جرفتهم **(العلمانية)** وأخذتهم إلى صفها.

ولعل السبب في ذلك:

١ ـ أن الإسلام ـ وحده من سائر الديانات ـ هو الذي عالج شؤون الكون كلها.

٢ ـ وأن نصه ـ دون غيره من نصوص الديانات الأخرى ـ هو المحفوظ كما تنزّل، وسيبقى كذلك إلا أن تقوم الساعة، مما ينفي أي احتمال للشك بصدقه.

وإذ لم يكن كثير من المؤمنين بالله على الإسلام يدينون به ويحملون نصه المقدس عقيدة راسخة وحقيقة مطلقة، فإنهم وجدوا في المنهج العلماني ـ بصورته التي تدعو إلى الأخذ بنتائج البحث العلمي ـ ما يقدم لهم الإجابات وينأى بهم عن السير وراء دعاوى الملحدين التي تتبنى أساساً وسلفاً عقيدة نفي وجود خالق، وتنطلق ابتداءاً من المادة وتنتهي إليها.

من هنا كان تعبير (الإسلاميون) لا (المؤمنون) هو التعبير الذي يدل دلالة أصح وأسلم على النخبة من المسلمين التي اتخذت من الإسلام بنصه المقدس الذي بلغها عن محمد ﷺ حقيقة مطلقة شكلت لها الدين والعقيدة، وجعلت من مبادئه وأُسسه منهجاً لها تكوّن منه أفكارها. وتصوغ من خلاله وعلى موازينه أحكامها، وتبرز للناس عامة ولأصحاب المناهج الأخرى والفلسفات المغايرة ـ الملحدة منها والعلمانية ـ ثابتةً في مواقفها، واثقةً من صدق منهجها، مطمئنةً إلى حتمية انتصارها ﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ [الفرقان: ٣١]، ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٤٥].

وإذا كان كل المسلمين يعتقدون عقيدة هذه النخبة ويؤمنون إيمانها، إلا

أن هذه النخبة منهم ـ وليس كلهم ـ هي التي تقوم بمهام البحث والنظر وصياغة الحكم على الحدث.

﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ۝١٨١﴾ [الأعراف: ١٨١].

لذا كانت هذه النخبة هي الفئة الثالثة ـ تعداداً لا ترتيباً ـ في الساحة الفكرية في القرن العشرين إلى جانب الملحدين والعلمانيين.

ولقد كان للفكر الإسلامي وللمفكرين الإسلاميين بروز واضح في هذا القرن من بداياته حتى أيامنا هذه التي تلامس عتبات القرن الواحد والعشرين.

ولم يكن ذلك موازياً لبروز تياري (الإلحاد) و(العلمنة) ورداً عليهما وحسب، وإنما كان موازياً أيضاً لظاهرة تسلل الإلحاديين والعلمانيين إليه بأشكال شتى، سعياً وراء **اقتناص (عمامته) واستلاب (جبته)** في محاولة لدسّ ما ليس منه فيه، ولتزوير أُسسه ومبانيه بأساليب من الفلسفة والمنطق رهيبة تثير الانتباه إلى الظن بأنها أساليب وسبل قد خطط لها بأحكام ودقة ودراية.

ولقد اتخذت **ظاهرة التسلل** هذه ـ وهي أخطر أنواع الحرب على الإسلام ـ أشكالاً متنوعة، فكان من المفكرين الإسلاميين من اضْطِيد بها على غفلة منه دون انتباه أو حذر، وكان منهم من رمى نفسه بشباكها عن علم وبيّنة وتفكير ونظر.

وقد كان للتسلل طريقان:

الأول: هو الاستفادة من **(أشكال إسلامية)** جاهزة لها أثرها في الوسط الإسلامي بما لديها من علم ومعرفة بعلوم النص الإسلامي بشتى صورها وصيغها، من عقائد وعبادات ومعاملات وغير ذلك، عن طريق التظاهر بمصادقتها ومحاولة فهمها والتفاهم معها والتعاون على تقديم النافع للناس والاستفادة من المنجزات التي أنجزتها عقول في الغرب وإن تكن غير إسلامية، إلا أن مبادئ الإسلام وأهدافه لا تمنع من ذلك بل تحثّ عليه.

الثاني: هو الاستعانة **(بأشكال إلحادية أو علمانية)** جاهزة يستحيل تمريرها بالشكل الذي تبدو فيه للناس وتظهر، ما لم يتم التغلب على هذه الاستحالة.

وقد كان الحل الأيسر والأسهل لذلك هو **إلباس هذه الأشكال الإلحادية أو العلمانية عمامة وجبة**، وتقديمها للناس على أنها هي الشكل الإسلامي

الصحيح الذي يتوجب الأخذ به واتباعه دون غيره لنكون مسلمين حقاً وصدقاً.

وقد شكّل المفكرون الإسلاميون، ويشكلون دائماً وأبداً سدًّا منيعاً بوجه محاولات التسلل هذه، يكشفونها ويهتكون سترها ويضعونها أمام الناس كما هي.

وإليك أيها القارئ الكريم صوراً من ذلك في بدايات هذا القرن وأواسطه وأواخره.

الصورة الأولى: في بدايات هذا القرن العشرين:

في بدايات القرن تسللت الأفكار العلمانية والإلحادية عبر عدة أبواب إلى رموز إسلامية كانت تجمع إلى مركزها العلمي وضعاً تحريضياً أقرب إلى الثورة والتثوير.

كانت (الماسونية) أحد هذه الأبواب، وكان من طرائدها على سبيل المثال الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني. وقد نال الشيخ محمد عبده رتبة (البلح والصدف) من المندوب الأمريكي الذي حضر إلى محفل لبنان.

ومما يؤكد ذلك أن الشيخ محمد رشيد رضا ـ وهو أكثر تلاميذه محمد عبده تعصباً له ـ قد أيده في كتابه (تاريخ الأستاذ الإمام).

وهذا يفسر لنا انقسام آثار محمد عبده إلى قسمين ظاهرين:

١ ـ اتجه في القسم الأول من آثاره هذه إلى تدعيم الدعوة إلى الجامعة الإسلامية ومحاربة ما استولى على المسلمين من ضعف الهمم وفتور العزائم، والانصراف عن الدنيا وعن مكافحة العدو، والتخلص من الاستعباد ظانين ـ أي المسلمين ـ أن دينهم يأمرهم بالاستسلام لما يجري عليهم لأنه من قضاء الله، مبيناً أن الإيمان بالقضاء والقدر هو الذي دفع المسلمين الأولين إلى أن يفتحوا العالم في مدة لا تتجاوز ثمانين عاماً.

وهكذا مضى محمد عبده في هذه الفترة من حياته ينبه الغافلين ويوقظ النائمين ويبيّن للناس أن الدين ليس كلمات تقال في صلاة، أو تقليداً يتبع في صوم، أو ترديداً غافلاً للشهادتين فحسب، ولكن الإسلام مع ذلك كله بل قبل ذلك كله، عقيدة تهيمن على كل تصرفات المسلم وتوجهه في كل أعماله.

٢ ـ أما في القسم الثاني من آثاره وأعماله فإن محمد عبده بعد عودته من

المنفى ـ وربما كانت الماسونية قد اصطادته في منفاه ـ أخذ يدعو إلى التقريب بين الإسلام والحضارة الغربية، واتخذ اتجاهه هذا أشكالاً مختلفة، فظهر أحياناً في صورة مشاريع أو برامج تدعو إلى إدخال العلوم العصرية في الجامع الأزهر، وظهر تارة أخرى في صورة (**تفسير للنص الإلهي**) يخالف ما جرى عليه السلف ليقْرُبَ به إلى أقصى ما يحتمله، بل إلى أكثر مما يحتمله في بعض الأحيان من قرب لقِيَم الغرب وتفكيره، لكي يصل آخر الأمر إلى أن الإسلام يساير حضارة الغرب ويتفق مع أساليب تفكيره ومذاهبه[١].

وحقيقة الأمر في حركة الشيخ محمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغاني ـ الذي اقترن اسمه به في الشطر الأول من حياته ـ لا تزال تحتاج إلى مزيد من الوثائق التي توضح موقفهما، وتزيل ما يحيط به من غموض ومن تناقض فيما اجتمع حولهما من أخبار. فبينما ينزله رشيد رضا ـ ومعه كل أتباع الشيخ محمد عبده الذين ازداد عددهم على الأيام ـ منزلة الاجتهاد في الدين، ويرفعونه إلى أعلى درجات البطولة والإخلاص الذي لا تشوبه شائبة، كان كثير من علماء الشريعة المعاصرين له يتهمونه بالمروق من الدين، والانحراف به، وتسخيره لخدمة العدو.

فإذا تركنا هؤلاء وهؤلاء ممن قد يجد الطاعنون سبيلاً إلى رميهم بالتحيز والمحاباة، أو التحامل والتزمت. وجدنا كثرة من النصوص في كتب ساسة الغرب ودارسيه تصور رأيهم فيه وفي مدرسته وتلاميذه، ومكانته من الفكر الحديث، وهي جميعاً تتفق على تمجيده والإشادة به وبما أدّاه للاستعمار الغربي بإعانته على تخفيف حدة العداء بينه وبين المسلمين، وهو عداء يستتبع آثاراً سياسية تضر بمصالحه وتهدد بإذكاء الثورات التي لا تفتر ولا تنقطع[٢].

على أنه إذا كانت الماسونية من جهة، وصداقته للورد كرومر المندوب الإنجليزي في مصر من جهة ثانية، هي التي اقتنصت الشيخ محمد عبده وتسللت إلى فكره دون حذر منه وانتباه، فإن غالب الظن عندي أن الشيخ لم

---

(١) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د.محمد محمد حسين، ج١ ص٣٢٩ ـ ٣٣٥.

(٢) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د.محمد محمد حسين، ج١ ص٣٣٧.

يكن يقصد إلى أن يسيء إلى الإسلام برضا الغرب عنه. ولم يكن يقصد إلى تسخير الإسلام لخدمة الغرب بوعي منه ومعرفة.

وأقصى ما يمكن قوله فيه أنه لم يكن يقظاً بالقدر الكافي، ولم يكن حذراً بالقدر الذي كان يجب أن يكون عليه، وهو من هو في مركزه ومكانته من الناس.

وإذا كان هذا هو الحال مع الشيخ محمد عبده، والشيخ جمال الدين الأفغاني فإن ثمة آخرين كان الحال معهما مختلفاً.

إنهما : **قاسم أمين وطه حسين.**

فإذا كنا لا نستطيع الظن بسوء في الشيخين، فإننا لا نستطيع ـ وبنفس الدرجة ـ الظن بالآخرين ظناً حسناً.

والرجلان ـ أعني قاسماً وطه ـ شكّلا بداية التسلل المقصود للفكر الإسلامي في مطلع هذا القرن، وبداية الزيغ به إلى طريق الفكر العلماني إن لم نقل الإلحادي. وذلك بعد افتتان الرجلين بالحياة الأوروبية.

ولقد كان قاسم أمين أكثر حذراً من طه حسين حيث قدم أفكاره على مرحلتين، مهّد بالأولى للثانية.

فهو في كتابه (تحرير المرأة) الذي أصدره عام ١٨٩٩م بحث في قضايا أربع هي:

١ ـ الحجاب.

٢ ـ اشتغال المرأة بالشؤون العامة.

٣ ـ تعدد الزوجات.

٤ ـ الطلاق.

وعلى الرغم من الاستنكار الذي قوبل به كتابه، والمعارضة التي جوبه بها، سواء في الصحف أو في الكتاب الوحيد الذي صدر للرد عليه بعنوان (تربية المرأة والحجاب) لمحمد طلعت حرب، فإن الرجل حاول في هذه المرحلة من طرح أفكاره أن يتقدم للناس كما لو كان داعية للإسلام الصحيح يدعو إلى التخلي عن فهم غير سليم له فيما يتعلق بالمواضيع الأربعة السالف

ذكرها والأخذ بالفهم الصحيح للإسلام حولها، دون أن ينسى الاستشهاد ببعض الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة يفسرها بطريقة تدعم ما يذهب إليه، تماماً كما فعلت وتفعل جماعة المتسللين إلى ساحة الفكر الإسلامي منذ بداية هذا القرن حتى يومنا هذا.

لكن قاسم أمين هذا لم يلبث أن كشف عن أهدافه الحقيقية في كتاب ظهر له في العام الثاني وهو كتاب (المرأة الجديدة) الذي بدا فيه أثر الحضارة الغربية واضحاً، فالتزم فيه مناهج البحث الأوروبية الحديثة التي ترفض كل المسلمات والعقائد السابقة سواء منها ما جاء من طريق الدين أو ما جاء من غير طريقه. ولا تقبل إلا ما يقوم عليه دليل من التجربة أو الواقع، على حسب ما يفعله باحثو الاجتماع الأوروبيون وهو ما يسمونه (الأسلوب العلمي)[١].

وبهذا الشكل تحول قاسم أمين الذي كان **داعية لفهم الإسلام فهماً صحيحاً** في كتابه الأول، إلى مفتون بالحضارة الغربية بعجرها وبجرها، مأخوذ بسحر كلمات مثل (العلم) و(العلمنة) و(الأسلوب العلمي) كاشفٍ عن إنسان ضاق صبره بإسلام يكابده على مضض. فقد وجد في دعوى **العلم والأسلوب العلمي** خشبة خلاص يبرر بها تحرره من تكاليف ما يكابد.

وإذا كان قاسم أمين ـ الذي لم ينظر إليه على أنه وليد الثقافة الإسلامية يوماً ـ حذراً بقدر كاف جعله يقدم أفكاره على مرحلتين يمهد للثانية (المرأة الجديدة) بالأولى (تحرير المرأة) فإن (**الشيخ طه حسين**) الذي كان أزهرياً، نشأ في رحاب الأزهر، وتلقى عن شيوخه اللغة والفقه وأصول الدين وما إلى ذلك من علوم الإسلام ويرتدي عمامة وجُبّة، لم يعطِ للحذر نصيباً ولم يحتسب للوفاء حساباً.

فجأة بعد عودته من أوروبا خلع طه العمامة والجُبّة، وارتدى القبعة والبنطال.

طرح (الأزهر) الذي نشأ فيه، وفيه كانت صلاته وصيامه، واتخذ (السوربون) مكتبة له ومعبداً.

---

(١) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد محمد حسين، ج١ ص٣٢٨.

نحن لا نعيبه في هذا فليس هذا بيت القصيد.

المصيبة في (طه) هذا، أنه طرح ـ مع العمامة والجُبّة والأزهر الذي علمه ورباه ـ أغزر وأغنى وأهم ثروة حضارية كانت للعرب قبل الإسلام، أعني **الشعر الجاهلي**.

وهل كان للعرب سوى الشعر الجاهلي، يتسامون به على غيرهم من الأمم قبل الإسلام؟

وما ضرّ العرب ضرراً بالغاً جداً أن يفتري طه حسين على حضارتهم بما افترى لو أن الأمر يتعلق بالشعر الجاهلي وحده ويقتصر عليه، وما ظننته كان يقصد إلى هذا فقط، أبداً.

لكن الخطورة التي كانت تكمن في طروحاته أبلغ من ذلك بكثير. إنها خطورة تمس النص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، وتنال منه بشكل يجعله نصاً **بلا دليل من لغة العرب يدل عليه ويصدّق إعجازه.**

فمن المتفق عليه أن هذا النص نزل ـ إذ نزل ـ وقريش قد بلغت ذروة الفصاحة والبيان، ليعجزها باللغة التي ارتقت بها وإليها.

وما كانت فصاحة العرب وارتقاء لغتهم نثراً في غالبها، فقد كان النثر الذي ينسب إلى العرب على اختلاف عشائرهم لا يعدو بضع خطب وبعض حكم منثورة هنا وهناك، لا تشكل ـ إذا قيست بما ينسب إليهم من شعر ـ قطرة من بحر.

كانت العربية أروع ما كانت في قصائد الشعراء، وكانت قريش في سوقها ـ سوق عكاظ ـ القبلة التي يحجون إليها كل عام ينشدون فيها أبلغ ما قالوا وأحكم ما نظموا، يتبارون في ذلك ويسامي بعضهم بعضاً، ولم تكن عكاظ لتخلوا من خطيب يلقي على الذين يؤمونها ويفدون إليها خطبة عصماء فيها من الحكمة والموعظة والتنبؤ أحياناً ما فيها.

إلا أننا إذا كنا نلقى خطيباً كقس بن ساعدة مثلاً، فإننا لا نكاد نعثر على وفرة وافرة من الخطباء مثله.

أما الشعراء فإنهم كانوا من الكثرة بحيث كان لكل قبيلة أو عشيرة شاعرها أو قلْ شعراؤها.

وقد نزل النص الإلهي على محمد ﷺ ليعجز قريشاً بلغتها فصاحة وبياناً.

وما كان أحفظ للعربية شاهداً على ما ارتقت إليه وسمت، من قصيدة شعر لشاعر بليغ مفوّه.

وما صنعه طه حسين بإنكاره للشعر الجاهلي، لا يعني سوى أمر واحد. **هو نزول النص الإلهي في أمة لا شاهد لها على فصاحة لغتها وإبانة لسانها**، مما يجعل آيات كثيرة من النص عرضة للتقول بأنها غير ذات موضوع، لأنها آيات أتت تتحدى العرب بفصاحة لغتهم وبلاغتها، **وفي إنكار الشعر الجاهلي** ـ الذي أودع لغة العرب فحفظها لهم ـ يصبح موضوع التحدي غير قائم أصلاً. وعلى سبيل المثال أسوق بعض آيات النص:

﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل: ١٠٣].

﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥].

كيف يكون تحدٍّ بمثل هذه الآيات إذا كنا لا نعرف شيئاً عن اللسان العربي المبين؟

﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ﴾ [الأنفال: ٣١].

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨].

﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣].

﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: ٣٨].

﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣].

تحدٍّ بالغ ليس بعده من تحدٍّ أبلغ.

﴿قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣١﴾﴾ [الأنفال: ٣١].

ولهم ـ فيما زعموه من قول ـ عذر من فصاحة لغتهم، وإبانة لسانهم. لكن التحدي أعجزهم عما زعموا، فلم يستطيعوا أن يأتوا بسورة من مثله، صدقاً أو افتراءً وكذباً.

فهل كان للتحدي من معنى لو كان النص يتحداهم بما لم يكونوا أهلاً له من ارتقاء لغة وفصاحة لسان؟

الآيات جميعها تشير إلى أن التحدي هو لما عندهم من لسان عربي مبين لا لغيره، فأين يكون لهذا اللسان من أثر إذا التفتنا عن الشعر الجاهلي ـ الذي كان وعاءه ومستودعه ـ وأنكرناه؟

من هذا يتبين أن النتيجة التي تترتب على ما طرحه طه حسين هي جعل لغة النص الإلهي لغة لا دليل على أنها لسان عربي مبين إلا النص نفسه. مما يفسح المجال أمام الكافرين بهذا النص، الناكرين له وحياً إلهياً منزّلاً، أن يتقولوا عليه وعلى اللسان العربي المبين ما يحلو لهم من التقول، وأن يفتروا ما شاءوا من افتراء.

لو أن طه حسين أنكر الشعر الجاهلي ثم قدم لنا وعاءً آخر للغة العربية ـ قبل نزول النص ـ نتعرف به عليها، لهان الأمر، لكنه أنكر ما أنكر وترك العرب يبدؤون رحلة اللغة يوم نزول النص، فلا شيء ـ بزعمه ـ قبله.

فأية لغة هذه التي تبدأ أول ما تبدأ على مثل ما كانت عليه العربية من فصاحة وبيان؟

لست أدري أيهما أعسر حساباً يوم الحساب.

(طه حسين الأزهر) على تنكُّره للأزهر الذي رباه وعلمه أحسن ما تكون تربية وأوفر ما يكون علم في مطلع القرن العشرين.

أم (طه حسين السوربون) على إنكاره للشعر الجاهلي، مما يجعل النص الإلهي بلا دليل يدل على أنه بلسان عربي مبين إلا النص نفسه، ويفسح المجال لتقول المتقولين وإفتراء المفترين؟.

ولا يقلل من فداحة ما افترى طه حسين على النص الإلهي بإنكاره للشعر الجاهلي عودته من بعد عما جناه وافتراه، حيث لم تمض عشر سنوات، أي في سنة ١٩٣٥م حتى كان الدكتور طه أول من فزع من أثر هذه النظرية في

أبنائه الذين خرّجهم من الجامعة، فبدأ ينشر في جريدة الجهاد سنة ١٩٣٦م مقالات كان محصلها أنه قد رجع رجوعاً كاملاً عن نظريته في الشعر الجاهلي، ثم حدث بنفسه الأستاذ المحقق محمود محمد شاكر بأنه قد رجع عن هذه الأقوال، ولكنه على عادة الأساتذة الكبار في ذلك الوقت، يخطئون في العلن ويتبرؤون من خطئهم في السر(١).

لم يكن قاسم أمين ولا كان طه حسين وحدهما طرائد المخططين للتسلل إلى الفكر الإسلامي، بل كان هنالك آخرون غيرهم مثل الشيخ علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم).

ولا أرى الإسهاب أكثر في هذا الموضوع لأننا لا نؤرخ هنا لقضايا الفكر في القرن العشرين وإنما نعرض نماذج لبعض **(مفتوني المعاصرة والحداثة) ولمحاولات التسلل إلى الفكر الإسلامي واقتناص المفكر الإسلامي نفسه.**

وبالمقابل، فإن مفكرين إسلاميين لم تستطع أساليب التسلل أن تجد إليهم سبيلاً، قاموا بوجه هذا التيار الذي بدأ يخطو خطى الزيغ بالإسلام نحو الإلحاد والعلمنة مرتدياً عمامة وجُبّة، وحملوا عبء الرد على أكتافهم، فتولى محمد طلعت حرب أمر قاسم أمين، وانبرى مصطفى صادق الرافعي لطه حسين، وتولى الأزهر نفسه أمر الشيخ علي عبد الرازق، حيث استعاد منه شهادة **(العالمية)** وطرده من جماعة العلماء.

ومن الطريف أن شاعراً مثل أحمد شوقي مثلاً لم يستطع أن يكون حيادياً أمام أفكار قاسم أمين بخصوص المرأة، ومحاولته التستر - في طرح أفكاره - بالنص الإسلامي نفسه، فنظم قصيدة ألقاها في حفل نسائي انعقد في دار التمثيل برئاسة هدى شعراوي ١٩٣٨م حذّر فيها من اتباع هذه الأفكار وتهكم فيها على قاسم أمين تهكماً بليغاً، ومما جاء في هذه القصيدة(٢):

في ذمة الفضلى (هدى) ... جيل إلى هاد فقير
أقبلن يسألن الحضا ... رة ما يفيد وما يضير

---

(١) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، دار المدني بجدة، ص٢٤، المقدمة.

(٢) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد محمد حسين، ج٢ ص٢٥٤.

ما السبل بيّنة، ولا كل الهداة بها بصير

....

ولك البيان الجزل في أثنائه العلم الغزير
في مطلب خشن كثير في مزالقة العثور
ما بالكتاب ولا الحديث إذا ذكرتهما نكير
حتى لنسأل: هل تغار على العقائد أم تغير

تحذير لبق في الأبيات الثلاث الأولى، وتهكم وتقريع بالغين في باقي الأبيات أكثر ما يبدو في البيت الأخير من القصيدة.

الصورة الثانية: أواسط القرن العشرين:

أواسط هذا القرن كانت المعركة أكثر وضوحاً، وكانت معالمها بادية غير خافية على أحد.

وإذا كانت الصورة في بدايات القرن العشرين قد شوهدت من خلال أشخاص فقط. فإنها أواسط القرن كانت تشاهد من خلال تجمعات وتنظيمات، وكان الأشخاص فيما يطرحون من أفكار إنما يعكسون مبادئ هذه التجمعات وشعاراتها.

لا أزعم أن المفكرين أولئك كانوا كلهم بالضرورة منتسبين إلى هذا التنظيم أو ذاك. فقد كان كثيرون منهم ـ على إيمانهم بأفكار تجمع أو تنظيم ما وتبنيهم لها ـ يفضلون الحديث المستقل والتصرف دون توجيه.

وقد أدى انقسام العالم إلى معسكرين:

الأول: (رأسمالي ـ علماني) في الغالب، لا يحارب الإلحاد إلا من خلال المصالح السياسية أو الاقتصادية.

الثاني: (شيوعي ـ ملحد) تقوده روسيا.

إلى وقوع العقول الضعيفة أو المستضعفة في أحضان هذا المعسكر أو ذاك.

ولم يكن إعلان عدم الانحياز من بعض دول العالم الثالث أكثر من شعار تحاول بعض الدول التي ترفعه أن تساوم من خلاله على قضاياها لدى الغرب

أو لدى الشرق، دون أن تكون لديها قدرة كافية تمكّنها من عدم الانحياز فعلاً. فقد كانت كل دولة منحازة لهذا المعسكر أو ذاك بشكل أو بآخر.

وقد كان للنظامين (الرأسمالي - العلماني) و(الشيوعي - الملحد) ما يريدان عمله ويخططان له في سباقهما لاقتناص المواقع والسيطرة على مواضع الأقدام لدى شعوب العالم الثالث، وكانت الساحة الفكرية أهم وأخفى مجال يمكن أن يلعب فيه النظامات، أو يحركان اللاعبين فيه كل بالطريقة التي يراها، وللهدف الذي يريده ويسعى إليه.

كان الإسلام - وغالب أتباعه إن لم يكونوا كلهم من العالم الثالث - أهم أهداف اللاعبَيْن الكبيرين...

فالإسلام على وجه التخصيص - من بين كل الأهداف الأخرى - هو الذي يشكل صخرة التحدي المنيعة والمرهقة، بما لديه من مبادئ وأسس تعالج قضايا الكون في كل مجال من المجالات التي تظهر في الكون، ما تعلق منها بالمادة وما خرج عن نطاق المادة، ما تعلق بالحياة والممات وما تعلق بالبعث والحساب والجزاء. مما تقرُّه المبادئ العلمانية والإلحادية أو مما تنكره. فكان الإسلام - لهذا - محارباً من النظامين.

دعاة النظام (الرأسمالي - العلماني) يحاربونه على أنه:

١ - يجب إبعاده عن شؤون الدولة.

٢ - يقع على طرفي نقيض مع العلم.

٣ - في مبادئه تحريض على اتخاذ موقف معادٍ للغرب ونظامه الديمقراطي، يخدم من حيث النتيجة النظام الشيوعي في العالم.

ودعاة النظام (الشيوعي - الملحد) يحاربونه على أنه:

١ - أفيون يخدر الشعوب.

٢ - يخدم من حيث النتيجة الرأسمالية العالمية والاستعمار.

تبعاً لذلك انتشرت في أواسط هذا القرن مصطلحات ومفردات مثل: (تقدمي ورجعي) (إقطاعي وفلاح) (رأسمالي وكادح) (عميل ومناضل) (يمين ويسار) (ثوريون وإصلاحيون).

كما انتشرت عبارات مثل: (مصاصي دماء الشعوب) (ملكية وسائل الإنتاج) (الصراع الطبقي) (حتمية الثورة)... إلخ.

وكانت مصطلحات: (التقدمي) و(الكادح) و(المناضل) تعكس في ذهن الناس بالضرورة خلفية شيوعية ملحدة أكثر مما تعكس خلفية قومية علمانية. رغم استعمال القوميين ـ وهم ليسوا ملحدين بالضرورة ـ لهذه المصطلحات في توجههم القومي للناس.

وكانت مصطلحات (الرجعي) و(الإقطاعي) و(الرأسمالي) و(العميل) و(اليميني) تعكس في ذهن الناس بالضرورة كل خصوم الفكر الشيوعي.

وكان الإسلاميون ينعتون من الفريقين بمجموع هذه المصطلحات والعبارات.

فهم من وجهة نظر (الرأسمالية العالمية) يرفضون توزيع الثروة بشكل غير عادل، ويرفضون هيمنة النظم الاقتصادية الرأسمالية على العالم، ويحاربون الاستعمار بدافع من أداء فريضة الجهاد، ورغبة في الشهادة. **فهم بذلك مناضلون ويساريون وثوريون.**

وهم من وجهة نظر (الشيوعية العالمية)، يؤمنون بأمور أبعد من المادة المحسوسة المشاهدة، وتدخل في عالم الغيب، ويلتزمون بنص إلهي مُوحى به يتضمن أفكاراً ومبادئ ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، ويحاربون الكفر بالأديان ويحاربون الإلحاد، ويرفضون طغيان الدولة على الفرد، **فهم بذلك رجعيون يمينيون عملاء.**

وقد كان الفكر أحد الأسلحة المستعملة أواسط هذا القرن ضد الإسلام وأحدثها.

وكان التيار الإلحادي أكثر شراسة في تعامله مع النص الإلهي المقدس المُوحى إلى محمد ﷺ كتاباً. ولعلنا نفهم ذلك على ضوء الفارق بين الفكر الإلحادي والفكر العلماني.

لم يدع الفكر الإلحادي هزيمة عام ١٩٦٧م تمر دون استغلالها في محاربة الإسلام، وكأن الإسلام هو الذي قاد المعركة، وأدار دفتها، وصنع الهزيمة.

ففي عام ١٩٦٩م صدر عن دار الطليعة في بيروت كتاب (نقد الفكر الديني) للدكتور صادق جلال العظم.

كان صدور الكتاب المذكور خطوة سريعة وبليغة الأثر في عملية التشكيك بالإسلام عبر التشكيك بدلالات النص الإسلامي الذي هو بالأساس نص إلهي أُوحي به إلى محمد ﷺ كتاباً.

للإنصاف: فإن الكتاب توجه بالنقد إلى (الفكر الديني) بشكل عام كما يتضح ذلك من عنوانه. وفعلاً فإنه تعرض بالنقد لبيان البابا كيرلس السادس في أيار ١٩٦٨م الذي أعلن فيه عن ظهور العذراء في كنيسة الزيتون، كما تعرض للتزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر[1].

إلا أن العمل الأساسي في الكتاب كان متجهاً نحو (قضية إبليس) ومفهومها في الفكر الإسلامي، ودلالات الآيات المتعلقة بهذه القصة في النص الإلهي المقدس.

الأمر الذي لم يوفق به صادق العظم، هو أنه لم يستطع أن يدلنا ولا أن يقنعنا كيف أن هزيمة عام ١٩٦٧م ما كانت لتحصل لو أننا كنا نرى إبليس بشكل آخر غير الذي نراه عليه، بل أنه لم يذكر لنا ما علاقة الهزيمة باعتقاد أن إبليس شيطان رجيم، ولا كيف كان الحال سيؤول إلى نصر لو كان الاعتقاد أن إبليس ملاك، وفيّ لله، مخلصٌ له، مستجيبٌ لما يأمره به دون تمرد أو عناد.

ولنترك الكتاب يتحدث عن نفسه من خلال بعض العبارات التي وردت فيه:

«إن نقد جوانب المجتمع العربي الراهن وتقاليده نقداً (**علمياً ـ علمانياً**) صادقاً وتحليلها تحليلاً عميقاً نفّاذاً، واجب أساسي من واجبات **حركة الطليعة الاشتراكية الثورية في الوطن العربي**»[2].

(**حركة الطليعة الاشتراكية الثورية في الوطن العربي**) هذه.... ماذا تعني؟.... ومن تعني؟

(١) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ص٩٧ و١١٦.

(٢) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ص٥.

إنها تنظيم وتجمع وليست شخصاً واحداً ومفكراً فرداً.

ووصف (حركة الطليعة) بأنها (اشتراكية ثورية) يُوحي بأن الحركة المذكورة هي حركة شيوعية، وقد كان هذا مفهوماً ومعروفاً في الساحة الفكرية منتصف القرن العشرين، فلطالما ظهر الشيوعيون بأسماء لا تظهر فيها كلمة (**شيوعية**) بحيث كانوا يعبرون عن أنفسهم بـ(الطليعة) و(بالاشتراكيين الثوريين) وبـ(أنصار السلام) وما شابه ذلك.

وكان ظهور الشيوعيين بهذا الشكل يخلق التباساً بينهم وبين حركات **اشتراكية قومية** لا علاقة لها بالشيوعية وتنظيماتها.

وكان هذا الالتباس يخدم مصالح الحركة الشيوعية على حساب مصالح الحركة الاشتراكية القومية، حيث كانت الحركة الشيوعية تبدو وكأنها أوسع انتشاراً مما هي عليه في حقيقتها، وكانت الحركة الاشتراكية القومية تبدو وكأنها جزء منها لا منافساً وندًّا لها.

إذن: في أول صفحة من الكتاب وقبل مقدمته، تظهر صورة تجمع وتنظيم شيوعي يتصدى للفكر الديني ولقضية من قضايا هذا الفكر في النص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ. هي قضية الشيطان الرجيم، **إبليس**.

ولننظر في مقدمة الكتاب كما وضعها الكاتب نفسه فماذا نقرأ؟:

١ ـ **الفكر الديني** ليس إلا الصعيد العلوي الواعي لكتلة هلامية شاملة، غير محددة الجوانب من الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات والعادات التي نطلق عليها أسماء عديدة منها (الذهنية الدينية) أو (الأيديولوجية الغيبية) أو (العقلية الروحية السلفية).... إلخ.

بهذا المعنى تتصف (الذهنية الدينية) بطغيان التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للإنسان ضمن إطار (الأيديولوجية الغيبية) الضمنية والسائدة.

٢ ـ من الوظائف الرئيسية للإنتاج الفكري الديني **الواعي والمتعمد** شرحُ مضمون الأيديولوجية الغيبية الضمنية، والتنظيرُ لها، والدفاعُ عنها، وتبريرُ محتواها بعرضه عرضاً يبدو عليه مظهر التناسق والعقلانية.

٣ ـ وبمقابل الوظيفة التي يقوم بها الفكر الديني على هذا الصعيد **يوجد الفكر العلمي التحليلي** الذي يُفترض فيه أن يمارس ـ من ضمن ما يمارسه ـ

النقد المستمر للأيديولوجية الغيبية السائدة على كافة المستويات[1].

تأملوا معي الآن هذه العبارات التي أقرَّها **الفكر العلمي التحليلي في** ممارسته للنقد المستمر للأيديولوجية الغيبية:

صعيد علوي واعٍ... كتلة هلامية شاملة... عقلية روحية سلفية...

ماذا تعني هذه العبارات....؟

علام تدل....؟

ما هو المضمون العلمي لها...؟

أي منهج علمي أوصل إليها...؟

وأي عيّنة للبحث وضعت موضع التحليل العلمي، وبأي أداة من أدوات التحليل العلمي تمت دراستها، وبأي مقياس قيست حتى أفرزت لنا بعد التحليل والاختبار مثل هذه النتائج الضبابية التي لا معنى لها، ولا رابط بينها، ولا سمة علمية تسمها؟

صعيد علوي واعٍ...!!

والحمد لله على أنه **(علوي وواعٍ)**، فعلى أية حالة يبقى العلوي أفضل من السفلي ويبقى الواعي أفضل من فاقد الوعي.

ولكن ماذا تعني العبارة بمجملها من الناحيتين العلمية واللغوية؟

ما هو المضمون العلمي لها؟

كيف نفسرها ونشرحها باللغة العربية شرحاً **حقيقياً** بأكثر من **أرض مرتفعة تعي وتفكر؟**

وهل كانت الأرض يوماً ـ ارتفعت أو انخفضت ـ تعي وتفكر؟

كيف نفسرها ونشرحها باللغة شرحاً **مجازياً** بأكثر من **مستوىً مقدسٍ يعي ما يريد؟**

إذا كان الشرح المجازي هو ما يقصده **ناقد الفكر الديني، فأي** نقيصة في ذلك؟

---

(١) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ص٦.

وما الذي يعيب الفكر الديني إذا كان يصدر عن **مستوىً مقدسٍ واعٍ**؟

وهل كان الكاتب يفضل مثلاً أن يصدر الفكر الديني عن **مستوى مدنس لا يعي ما يريد**؟

كتلة هلامية شاملة. . . !!

وهل كان الفكر الديني ليحظى قبولاً ورضى من الكاتب وحزبه لو كان كتلة **صلدة** لا هلامية **قاصرة** لا شاملة مثلاً؟

عيب بعض الماديين المعاصرين ـ إن لم أقل جلهم ـ أنهم هواة تلاعب بالألفاظ، يطلقون اللفظ لجرس فيه يطربهم، سواء خدم بعد ذلك ما يهدفون إليه أم لم يخدم. **وناقد الفكر الديني** صادق جلال العظم ـ فيما أراه ـ يطرب سمعه لكلمات فيها من الغموض والإبهام مثل ما فيها من جرس يسكن إليه هواة الشعارات.

والشعار أوقع ما يكون في النفس أثراً حين يتضمن من الألفاظ أكثرها إثارة، سواء بعد ذلك إن دلّ على معنى واضح أم لم يدل.

وبعد هذه المقدمة والتقديم تبدأ رحلة تحقيق الهدف لدى هذا المفكر صادق العظم فيتصدى ـ وهو ذو التفكير العلمي التحليلي كما يطرح نفسه ـ لقضية من قضايا فكر ديني وصفه آنفاً بأنه **هلامي غير محدود الجوانب**، ويساهم ـ دون أن يعلن تخليه عن الفكر العلمي التحليلي ـ في دراسة هذا الفكر الهلامي ذي **الذهنية الدينية والأيديولوجية الغيبية والعقلية الروحية السلفية** من خلال قضية الشيطان الرجيم، إبليس.

فماذا جرى؟

إن فكراً مثل هذا الفكر الهلامي، الديني، الغيبي، الروحي، السلفي، كان أساس دعوتك لأن يمارس الفكر العلمي التحليلي نقداً مستمراً له على كافة المستويات ليتم **التمكن من اقتلاع جميع الجوانب السلبية المعطلة والكابحة في إرثنا الاجتماعي**[(١)].

فهل تم التخلي عن هذا الهدف بحيث أصبح المطلوب هو فهم هذا الفكر

(١) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ص٥.

الهلامي، الديني، الغيبي، الروحي، السلفي وليس اقتلاعه؟

مسكين صادق جلال العظم. ومسكينة المعاصرة.

لقد كان أحرى بمفكر يوصف بأنه طليعي ثوري، اشتراكي، أن يكون وفياً لثوريته فيتمتع بجرأة أكثر، ويعلن رفضه لقصة الشيطان الرجيم من حيث كونها نصاً في كتاب غيبي يصفه المؤمنون به بأنه مُوحى به من (الله) جل جلاله إلى (محمد) ﷺ، لأنه بذلك يكون وفياً لمعتقداته القائمة على التفكير العلمي التحليلي والتي جعلته يدعو إلى اقتلاع الفكر الديني الغيبي الهلامي... إلخ.

لو فعل صادق جلال العظم ذلك لكان أكثر انسجاماً مع معتقداته وأكثر وفاءً لها.

لكنها مكيدة التسلل يمارسها كغيره حين يحاول **انتزاع العمامة** ووضعها على رأسه ليتصدى بها لشرح نص إلهي، لا يؤمن به أصلاً بأي معنى كان النص، وبأي صورة يمكن أن يفهم.

وهل يؤمن بنص إلهي مُوحىً به إلى نبي مرسل من يتساءل في متن كتابه مثل هذا التساؤل:

(**هل باستطاعتنا أن ننكر أن الإله الذي مات في أوروبا بدأ يحتضر في كل مكان** تحت وقع تأثير المعرفة العلمية والتقدم الصناعي والمناهج العقلية في تقصّي المعرفة، والاتجاهات الثورية في المجتمع والاقتصاد؟)[1].

أما أنا فإنني أنكر. فالله في عقيدتي حيٌّ باقٍ لا يحتضر ولا يموت أبداً لا في أوربا ولا في غيرها.

ولصادق جلال العظم أن يتبع الذين مات الله في قلوبهم أو احتضر.

﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ ۖ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَـٰفِلُونَ ﴿١٠٨﴾﴾ [النحل: ١٠٨].

﴿إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ فَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [النحل: ٢٢].

---

(١) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ص١٩.

ولكن ليس له أن يتسلل إلى حلقات الذين يحيا الله في قلوبهم، يحسونه إحساس من يسمعه ويراه:

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ﴾ [الرعد: ٢٨].

﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ﴾ [الأنفال: ٢].

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ ﴿٣٧﴾﴾ [ق: ٣٧].

ليصرف البعض عن الحق إلى الباطل وعن الهدى إلى الضلال المبين. و﴿لِّيَجۡعَلَ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ﴾ [الحج: ٥٣].

تسلَّلَ هذا الكاتب المعاصر إلى ساحة الفكر الإسلامي وهو يؤكد على أن كلامه عن (الله) و(إبليس) و(الجن) و(الملائكة) و(الملأ الأعلى) لا يلزمه على الإطلاق بالقول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسميات حقيقية موجودة ولكنها غير مرئية[١]. بعد أن مهد بما يوحي بأن (قصة إبليس) لا تخرج عن كونها أسطورة ليس لها وجود حقيقي ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥].

وبعد هذا التأكيد وذاك التمهيد يعرض لنا القصة حسب فهمه القائم على التحليل العلمي. فإذا بنا أمام الصورة التالية:

١ ـ إن مخالفة إبليس للأمر الإلهي بالسجود لآدم تنسجم كل الانسجام مع المشيئة الإلهية ومع واجبه المطلق نحو ربه.

٢ ـ لو وقع إبليس ساجداً لآدم لخرج عن حقيقة التوحيد، وعصى واجبه المطلق نحو معبوده[٢].

٣ ـ إن جوهر إبليس أفضلُ وأسمى من جوهر آدم، لأن الله خلقه من نار وخلق آدم من صلصال.

٤ ـ إن الدعوى القائلة بأنه كان على إبليس أن يسجد لآدم دعوى فاسدة[٣].

ولا ينسى هذا الكاتب أن يلبس في حلقة المؤمنين التي تسلل إليها عمامة

---

(١) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ص٥٩.

(٢) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ص٦١.

(٣) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ص٦٥.

الحلاج وأبي طالب المكي والإمام الطبري وعز الدين المقدسي وأبي حيان التوحيدي.

ولا ينسى أن يعقد مقارنة بين قصة إبليس وسيدنا إبراهيم الخليل من جهة ومسرحية (أنتيجونا) في الأدب اليوناني من جهة أخرى[1].

أكتفي بهذا القدر من العرض لمحاولة التسلل إلى الفكر الإسلامي منتصف القرن العشرين عبر مفكر مادي يعتقد أن الله مات في أوروبا وبدأ يحتضر في كل مكان، ليعمل أقصى ما وسعه العمل على قلب مفهوم النص الإلهي لقصة (إبليس) في الآيات: [البقرة: ٢٠ ـ ٢٤، والحجر: ٢٨ ـ ٥١، والأعراف: ١١ ـ ١٧]. من حقيقة حصلت وتمت في حوار بين (الله الموجود)، خالق كل وجود، وبعض مخلوقاته: (الملائكة، وآدم، وإبليس)، إلى صورة من خيال شبيه بخيال أدبي يظهر في شكل أسطورة مأساوية تعبر بشكل تراجيدي عن صراع بين خير وشر، وخيار وإكراه. ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٥﴾﴾ [القلم: ١٥].

إلا أن المفكر الإسلامي الصادق الذي آمن بالله رباً وبمحمد نبياً ورسولاً. لا يزعزع إيمانه ريب من قول، ولا يشوب اعتقاده بالله زيغ، كان موجوداً منتصف القرن العشرين على امتداد الرقعة الجغرافية للعالم الإسلامي يبلِّغ الناس الحقيقة دون لبس، ويضع أمامهم آيات الله دون تحريف، ويكشف لهم كل أنواع الضلال والتضليل تحت أية تسمية كان وعن أي فلسفة صدر.

فلقد عرفت تلك الفترة شوامخ من أمثال إقبال، والمودودي، وسيد قطب، ومالك بن نَبيّ، وأبي الحسن الندوي وسعيد رمضان البوطي. وكثيرين غيرهم ممن وقفوا لتيارات التضليل، ولخصوم الإسلام وأعدائه، وللمتسللين إليه تحت عمائم شتى بالمرصاد، يكشفون للناس الحقائق من جانب والباطل من جانب آخر فكانت مؤلفات مثل:

(تجديد الفكري الديني) لإقبال، و(ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين) لأبي الحسن الندوي و(نظريات الإسلام في الاقتصاد والحكم وما إلى ذلك) للمودودي و(العدالة الاجتماعية) و(التصوير الفني في القرآن) لسيد قطب

---

(١) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ص٦٦.

و(الظاهرة القرآنية) لمالك بن نُبي و(اليقينيات الكونية) و(أوهام المادية الجدلية) لسعيد رمضان البوطي وغيرها روافد فكرية صادقة المحتوى، رائعة العرض والبيان، ثرية المادة، غزيرة العطاء، تصدر عن ماء لا ينضب لتسقي أرضاً ليس لها أن تجدب. ماؤها النص الإلهي المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً. وأرضها عقول المسلمين وقلوبهم أينما كانوا وحيثما وجدوا، عرفوا الله فعرفوا الحق، وتعرفوا على فلسفات من جعلوا أنفسهم أنداداً له ـ شياطين الأنس والجن ـ فتعرفوا على الضلال والتضليل، والفساد والإفساد، فكشفوا للناس ما عرفوا وما تعرفوا عليه. وأمام أعينهم أدلة ما عرفوا، ودلالات ما تعرفوا عليه.

لقد كانا فريقين لا ثالث لهما:

﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ ۗ

إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ٣٠].

﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾ [الإنسان: ٣].

فأما الذين هدى:

﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ۗ﴾ [الأنعام: ٩٠].

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۚ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿١٩٨﴾﴾ [البقرة: ١٩٨].

﴿وَقَالَ ٱلَّذِىٓ ءَامَنَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ﴿٣٨﴾﴾ [غافر: ٣٨].

﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢].

وأما الذين حق عليهم الضلالة:

﴿إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٣٠]

﴿إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٢٧].

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [الأنعام: ١١٢].

﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِهِۦ ۗ﴾ [إبرهيم: ٣٠].

الصورة الثالثة: أواخر القرن العشرين:

تبرز أواخر القرن العشرين ظاهرة تختلف عن كل ظواهر التسلل السابقة بأنها تتصف بـ:

١ ـ ارتفاع شدة الجرأة على النص الإلهي بالتصدي لتحليله وزعم دراسته دراسة علمية بشكل يؤدي إلى تفريغه من مضمونه الذي يحمله للناس، ومن دلالته التي صيغت بلسان عربي **مبين** لتؤدي مهمتها في تعيين ما تدل عليه بجلاء ووضوح يمنع من أن يأتيه الباطل من بين يديه أو من خلفه.

٢ ـ التصدي ـ بأكثر من الجرأة ـ لتحديد دلالة لفظ الجلالة (الله) بما يؤدي إلى تكوين (معرفة حديثة) عنه، يبدو من خلالها وكأنه قد استنفذ كل ما أراده ويريده للكون الذي خلقه حين ختم الرسالة والنبوة بمحمد بن عبد الله ﷺ، وترك للناس ـ من بعد ذلك ـ أن يبدعوا حلولاً لقضاياهم تتماشى ومقتضيات أزمانهم وتستجيب لما تتطلبه ظروف ومصالح هذه الأزمان دون **عودة أو رجوع** لما كان قد تم (إبداعه) في أي زمن سابق ودون اللجوء ولو استئناساً **إلى فهم ما كان قد أوحي به كما فهمه الذين نزل فيهم الوحي**، رافعين شعار (**الإبداع**) بديلاً عن (**الحوار والإقناع**) وشعار (الفكر الحُر) بديلاً عن (الفكر الثَّرّ).

كثيرون هم الذين انتظمهم عقد هذه الظاهرة أواخر القرن العشرين، ولو كنت مؤرخاً لهم لذكرت العديد منهم. إلا أنني مكتفٍ هنا ـ وبما يسمح له موضوع البحث الذي نعالجه بهذا الكتاب ـ بمفكرين ثلاثة هم:

أولاً: د.حسن حنفي، ثانياً: د.نصر حامد أبو زيد، ثالثاً: د.محمد الشحرور.

عن ثالثهم الدكتور محمد الشحرور سأدع الحديث هنا في هذه الفقرة لأن الكتاب برمته موضوع للرد عليه، وقد صحبناه في صفحات سابقة وسنصحبه في كل الصفحات الأخرى.

بقي الآخران، فتعال معي يا أخي نتلمس معاً طريق كل منهما في محاولته التسلل إلى الفكر الإسلامي لينفِّذ فيه من داخله وتحت عمامته وعباءته أهداف ومقاصد التسلل.

الأمر الذي يلفت النظر ويثير الانتباه هو أن عملية التسلل ربما عرفت

واكتشفت، الأمر الذي يؤول بها لأن تكون في صف، ويكون الإسلاميون الصادقون في صف آخر فتنتهي اللعبة وربما قبل أن تبدأ.

للتغلب على هذا المأزق الذي قد يجد المتسللون أنفسهم فيه فإنهم ـ زيادة في الحيطة والحذر وزيادة في التعمية والتضليل ـ اتخذوا أدواراً مختلفة ربما بدت وكأنها متباينة أو متناقضة. بحيث يؤدي ذلك إلى فرز الناس، ففئة مع هذا وأخرى مع ذاك، كل يزعم أنه يقوم بقراءة النص الإلهي بالشكل الأصح والأقوم وأن قراءة الآخر له قراءة مشوهة مشوبة بالتلفيق أو بالتلوين، وبالبعد عن إصابة الحق والحقيقة، فيتشكل من هذا الفرز **(إسلامات مصطنعة) يتناظر أصحابها ويتجادلون بما يلهي الناس ويصرف أنظارهم عن (الإسلام الوحيد الأوحد)** الصادق الصحيح المُوحى به كلمات من الله عز وجل لا يعتريها تبديل ولا تغيير، ولا يتسرب إليها زيغ ولا تزييف فقد حفظها الله من كل محاولة للعبث والتضليل.

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِهِۦ﴾ [الأنعام: ١١٥].

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

أولاً: عن الدكتور حسن حنفي:

ماركسي ثوري يعتقد (أن عقلية السلطة السياسية اتحدت مع السلطة الدينية، إذ اعتمدت كلتاهما على **(التنزيل)** تنزيل الأمر من السلطة إلى الشعب، وتنزيل الوحي من الله إلى العالِم، دون حق الشعب في مراجعة قرارات السلطة، ودون حق العالِم في مراجعة العلم اللدني، ويكفي أن نضرب المثل بحديث الفرقة الناجية وأثره على أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا القومي، فقد استغل هذا الحديث وغيره من الناحية السياسية وأصبحت الفرقة الناجية هي حزب الحكومة).

كما يعتقد (أن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع وأن نقد الدين هو المقدمة لتحريك الواقع وثورته)[١].

ماركسي، ثوري، ينظّر للثورة والتثوير، يستهدف أول ما يستهدف ـ في

---

(١) مذبحة التراث، د. جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ص٩.

تنظيره للثورة ـ لا نقد التراث الديني فقط بل **نقد الدين نفسه**، ويرى **أن ذلك هو المقدمة لتحريك الواقع الثوري**.

كان ذلك قبل الثورة الإيرانية، فماذا جرى للرجل بعدها؟

(إن قيام **الثورة الإسلامية الإيرانية** قدم نقطة ارتكاز قوية لنشوء **يسار إسلامي** عربي يدين في تنظيره بقسط غير قليل لمساهمات بعض المرتدين من حملة الأقلام الماركسية السابقين)[1].

ترى هل كانوا ـ حقاً ـ مرتدين، كما يصفهم جورج طرابيشي؟

ربما كانوا كذلك لو أن حملة الأقلام الماركسية أولئك **(أسلموا)** فعلاً وطهروا أنفسهم من آثار الماركسية التي عاشوها.

لا أستعمل تعبير **(أسلموا)** للتلميح بأنني أراهم على كفر وإلحاد، فأنا لا أفعل هذا ولا أجدني مؤهلاً للإفتاء به، وإنما أستعمل هذا التعبير للدلالة على أن توجههم نحو الإسلام بعد الثورة ـ فيما أظن ـ لم يكن توجه تسليم بحقائقَ عن الكون والوجود والغيب والشهادة كانت غائبة عنهم فأدركوها بالنص الإلهي المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً وآمنوا بها، بل كان توجُّهَ ثوري نحو ثورة لم تنطلق من بيته ولم يكن يثق ـ يوماً ـ أن البيت الذي انطلقت منه يمكن أن يصنع ثورة.

إنه سحر الثورة ـ إذن ـ لدى دعاتها، لا أكثر، ولا أقل.

وهم في توجههم هذا لم يفعلوا ـ وما كان لهم أن يفعلوا ـ أكثر من حمل أُسس النظرية العلمية الماركسية في المعرفة، والمبثوثة في مؤلفات ماركس ولينين ومن جاء بعدهم من المنظرين الشيوعيين، إلى حلقات النظر والبحث في ساحة الفكر الإسلامي، ليقرأوا النص الإلهي المقدس، وتراث الإسلام الأصيل، على هدىً من الأسس إياها التي لم يتركوها لحظة، ولم يتخلوا عنها أبداً.

ولو كان توجههم نحو الإسلام تسليماً به لاتبعوا ـ في قراءتهم للنص الإلهي المقدس وللتراث الإسلامي ـ منهج الإسلام نفسه في المعرفة والنقد، لكنهم لم يفعلوا ذلك.

---

(١) مذبحة التراث، د. جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ص٧.

في أول خطوة لهم في توجههم نحو الإسلام طرحوا من خلال د.حسن حنفي مصطلح (**اليسار الإسلامي**) وكان ذلك في بداية الثمانينات في مصر. وكان حسن حنفي أهم ممثلي هذا اليسار لا في مصر وحدها بل في العالم الإسلامي عموماً، وفي العالم العربي على وجه الخصوص.

وقد جرى طرح هذا المصطلح (اليسار الإسلامي) في العدد الأول والوحيد من المجلة التي صدرت إحياء لتقاليد العروة الوثقى التي كان يصدرها الأفغاني ومحمد عبده.

وليس معنى ذلك أن اليسار الإسلامي لم يظهر بوصفه اتجاهاً فكرياً متميزاً إلا في أوائل الثمانينات، بل إن مغزى صدور هذا الإصدار الجديد لمجلة العروة الوثقى حاملة شعار (**اليسار الإسلامي**) يتمثل في إحساس هذا التيار بالمخاطر التي تحدق به من ناحيتين متشابكتين تتمثلان في المخاطر التي كان يتعرض لها اليسار بصفة عامة بكل اتجاهاته وفصائله نتيجة انقلاب مايو ١٩٧١م حيث سلم النظام في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات قيادته لأعداء الأمة التاريخيين الاستعمار والصهيونية. وفي أن اليسار الإسلامي ابن شرعي لحركة المد القومي ذات الأفق التقدمي من الوجهة الاجتماعية[١].

وطرح مفهوم (**اليسار الإسلامي**) يقتضي ويستدعي بالضرورة مفهوماً مضاداً هو (**اليمين الإسلامي**).

هذه الصورة تضعنا أمام مَنظرين:

المنظر الأول: أن هؤلاء المتوجهين من الماركسية نحو **يسار الإسلام** باعتبارهم أبناءاً شرعيين لحركة المد القومي ذات الأفق التقدمي من الوجهة الاجتماعية كما يصفهم د.نصر حامد أبو زيد بما يؤصلهم **يساراً قومياً** لن يفعلوا - ما داموا على هذا الوصف - أكثر من أن **يلبسوا اليسار القومي** عمامة فيصبح **يساراً إسلامياً**.

المنظر الثاني: أن طرح مفهوم **اليسار الإسلامي** هو استدعاء **لمفهوم يمين إسلامي** بالضرورة ليكون لمصطلح **اليسار** معنى ودلالة. وهذا يذكرنا بما أعلنه

---

(١) نقد الخطاب الديني، د.نصر حامد أبو زيد، ص٨٣.

من قَبْلُ المفكر الماركسي سمير أمين في ندوة (أزمة الديموقراطية في الوطن العربي) التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ونشر أعمالها في مؤلف يحمل نفس العنوان عام ١٩٩٤م عن تشطير التراث إلى **تقدمي ورجعي**. ودعوته إلى الأخذ بما هو تقدمي مثل ابن رشد وابن خلدون وتطويره لملاءمة ظروف العصر وإلى رفض ما هو رجعي مثل الغزالي.

كما يذكرنا أيضاً بمفكر ماركسي آخر هو توفيق سلوم مؤلف (نحو رؤية ماركسية للتراث العربي) حين يستعير استعارة شبه حرفية الأطروحة الأساسية للينين في مناظرته مع الشعوبيين الروس حول المسألة التراثية، ليؤكد أن أنصار المادية التاريخية يطمحون لأن يكونوا ـ على حد تعبير لينين ـ هم الحافظين للتراث والأكثر أمانة عليه. ولكن هذه الأمانة **ليست** للتراث **كل** التراث[1].

ماذا فعل حسن حنفي ممثل ـ **اليسار الإسلامي** ـ أكثر من علمية التشطير هذه إلى يسار ويمين، والتي كانت لدى المفكر الماركسي توفيق سلوم دعوة للوصاية الماركسية على **بعض** التراث **دون بعضه الآخر؟**

إن الذي فعله حسن حنفي وأمثاله لا يعدو أن يكون مشروعاً لإنتاج **(إنسان حداثة)** ـ كما يرونها ـ يمكن وصفه بأنه إنسان **ماركسلم** أي (ماركسي ـ مسلم) فهل يكتب لمثل هذا المشروع نجاح ما؟. . . لا أظن ذلك.

إن تلمّس هذا المشروع لإنتاج **(إنسان حداثة)**، الذي نلمحه في كتابات حسن حنفي وأمثاله. وهم يقدمونه على حذر واستحياء ومن وراء حجاب، إنما يدل ـ إن دل على شيء ـ على جهل فاضح بالماركسية وبالإسلام على السواء. وما نظن الدكتور حسن حنفي كذلك.

ولو افترضنا جهله بالإسلام، فإنه ليس لنا أن نفترض جهله بالماركسية أبداً. فهو مفكرها الذي يرى (أن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع وأن **نقد الدين** هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثورته)[2].

وللقارئ أن يلحظ معي أنه لم يكتف بعبارة نقد التراث الديني وإنما

(١) مذبحة التراث، د. جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ص١٣.

(٢) مذبحة التراث، د. جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ص١٠.

عطف عليها عبارة نقد الدين نفسه ليؤكد أن الدين نفسه هدف من أهداف الثورة.

والدكتور حسن حنفي يعلم تمام العلم أن مشروع **(إنسان الحداثة)** الذي نلمحه في كتاباته والذي رأيت أن أطلق عليه وصف **(الماركسلم)** مشروع فاشل لن يكتب له النجاح.

فالماركسلم ترفضه الماركسية، لأن أول وأهم أسس الاعتقاد فيها هو الانطلاق من المادة ومن أنها ـ أي المادة ـ هي الحقيقة الثابتة في الوجود ولا حقيقة غيرها، مما يستوجب إنكار كل ما هو خارج عنها. و**(الله)** جل جلاله بكل ما يعنيه لدى المؤمنين عامة والمسلمين خاصة مرفوض فيها ولا يمثل أكثر من وهم صنعته مخيلة الناس.

وأول خطوة في الاتجاه نحو الإسلام تقوم على التسليم بأن **(الله)** موجود على الحقيقة واليقين، والإيمان بذلك يمثل خروجاً على الفكر الماركسي وكسراً للطوق المضروب حول المادة، والذي يمنعها من التعامل والتواصل مع أي **علم مغاير** مستند إلى ما هو **أبعد** من المادة.

والماركسلم يرفضه الإسلام أيضاً، لأن أول وأهم أسس الاعتقاد فيه هو الانطلاق من أن (الله) ـ المرفوض ماركسياً ـ هو خالق المادة وموجدها، وهو وراء كل حقائق الكون على اتساعها وشمولها،. بيده مفاتحيها، ولديه أسرارها وقوانينها، وهو الذي يكشف لنا منها ما يكشف ويمنع عنا ما يمنع. وقد أقام الحجة علينا بها حين دعانا إلى النظر فيها والتأمل في حركتها وسكونها، لأن ذلك هو الطريق الذي يكشف الله فيه ما يكشف ويمنع ما يمنع.

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ
وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ
وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ
ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ
لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾﴾ [الطارق: ٥].

فإذا ما نفذنا كل ذلك، وحصلنا على العلم بكل ذلك. ويسر لنا الله اكتشاف القوانين التي تنتظم كل ذلك، فلا يتسربن لنفوسنا غرور بأننا قد حزنا العلم الكامل وامتلكنا المعرفة المطلقة، فإن كل هذا العلم وهذه المعرفة لا تشكل إلا نذراً قليلاً ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

وهذا التقرير من (الله) الذي تنطلق من الإيمان به أسس الاعتقاد في الإسلام يشكل تحدياً مستمراً حتى تقوم الساعة.

وهو تحدٍّ أتى بعد الدعوة الموجهة ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤] للنظر والبحث والتأمل بكل ظواهر الكون والوجود المذكورة في الآيات التي ذكرناها آنفاً وفي غيرها من الآيات الكثيرة، كي يحسم أمر أي ذريعة ودعوة وكي تكون الحجة لله ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩] لا لغيره أبداً.

وعدم التحرر من الماركسية نهائياً وخلع ثيابها والتطهر من شوائبها والتبرّؤ من دعاواها، يمثل مانعاً يمنع من صدق الإيمان وحسن الإسلام.

والدكتور حسن حنفي يعرف ذلك معرفة تامة، ويعلمه علم اليقين. ومع ذلك يصر على مشروعه التشطيري الذي سماه (**يساراً إسلامياً**) والذي ألْمَحُ فيه - ويلمح ذلك كل قارئ متأنٍّ لكتاباته - مشروع الإنسان الذي رأيت أن أطلق عليه **وصف (الماركسلم)**.

لماذا يفعل حسن حنفي هذا؟

لماذا يوهمنا بالفراق من الماركسية بعد طول الصحبة والعناق؟

ماذا قدم لنا بين يدي توجهه نحو الإسلام حتى نصدق أن ذلك كان منه اعتناقاً لا اختراقاً؟

لنقرأ بعضاً من أفكار الرجل في واحد من كتبه (التراث والتجديد) فماذا نرى؟

في أول صفحات الكتاب ثمان كلمات عدداً أوجزت ببلاغة ووضوح قصده، إنها كلمات الإهداء:

(إلى كل من يساهم في صياغة مشروعنا القومي)

إذن القضية التي تسيطر على ذهن حسن حنفي هي قضية (**مشروع قومي**)

وهو إذ يبحث في **التراث والتجديد** فلكي يوظف المفهومين معاً ـ مفهوم التراث ومفهوم التجديد ـ لصالح **المشروع القومي** وهذا يعني أن الأولوية عنده لهذا المشروع لا لغيره.

وباعتبار أن **اليسار الإسلامي** الذي أخذ يمثله الرجل هو (ابن شرعي لحركة المد القومي ذات **الأفق التقدمي** من الوجهة الاجتماعية)[1]. فإن ثمة عقبة كان الفكر (**التقدمي**) يقف دائماً موقف النقيض لها باعتبارها حالة (**رجعية**)، لا بد من مواجهتها (**بالاختلاف معها**) أو (**بزعم الائتلاف**)، هذه العقبة هي الإسلام ذاته....!!

أقول: (**بزعم الائتلاف**)، لأن الأولوية لدى الدكتور حنفي هي للمشروع القومي **التقدمي**، وإذا أردنا ائتلافاً حقيقياً وليس مزعوماً **فإنه لا بد من التضحية بالتقدمي لصالح الرجعي، أو بالرجعي لصالح التقدمي** وأي محاولة لإنشاء وضع (**لا رجعي ولا تقدمي**) أو وضع (**رجعي ـ تقدمي**) لا تعدو أن تكون محاولة لخلط أوراق لا يمكن خلطها، فلا التقدميون الذين طالما أعلنوا العداء للرجعية سيرتضون وضعاً رجعياً، ولا الإسلاميون الذين طالما اتُّهموا بالرجعية وأُشير إليهم بها سيرتضون وضعاً تقدمياً طالما أخفى وراءه فكراً ماركسياً وتحركاً شيوعياً، وفي أحسن الأحوال توجهاً علمانياً، وسواء تنبّه القوميون العرب ـ المخلصون لقوميتهم ـ إلى ذلك أم لم يتنبهوا.

إن مثل هذا المشروع القومي (**الرجعي ـ التقدمي**) هو أشبه ما يكون بمشروع إنسان الحداثة ـ **الماركسلم** ـ الذي تعرضنا له آنفاً.

وإذا تجاوزنا ذلك إلى داخل الكتاب، أي كتاب (التراث والتجديد) فإننا نجد داعية المشروع القومي، ومشروع اليسار الإسلامي يقرر ما يلي:

(لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون.

وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر.

لأنها تعطي الأولوية لله في الفعل، وفي العلم، وفي الحكم، وفي التقييم.

---

(١) نقد الخطاب الديني، د.نصر حامد أبو زيد، ص٨٣.

في حين أن وجداننا المعاصر يعاني من ضياع أخذ المبادرة منه: **باسم الله مرة...... وباسم السلطان مرة أخرى)**[1].

وبغض النظر عن عيب الصياغة في جملة (يعاني من ضياع أخذ المبادرة منه) التي تعني أن الذي ضاع هو (الأخذ) وليس (المبادرة) التي لا تزال بتصرف وجداننا المعاصر، وهو ما لا يعنيه الدكتور ولا يقصد إليه وإنما يعني ويقصد عكس ذلك تماماً، مما لا يليق بكاتب مثله يتصدى لدراسة (التراث والتجديد) أن يقع في عيب مثله. فإن لنا أن نتساءل:

أي إسلام هذا الذي تتحدث عنه وتدعو إليه؟

يساراً كان أم يميناً، تقدمياً كان أم رجعياً، معاصراً كان أم غابراً. جديداً كان أم تراثاً؟

أن تعترض على أفكار الأشاعرة وتنحاز إلى المعتزلة... أمر عرف سابقاً ولا جديد في ابتعاثه الآن من مراقده. والأمر يبقى في حدود اختلاف الفهم، ومن ثم اختلاف النتائج اجتهاداً يغلب فيه الظن لا اليقين.

إلا أن الفئتين ـ الأشاعرة والمعتزلة ـ لن يقبلوا ـ وفق أُسس البحث والتفكير لديهم ـ منازعة الله في أولويته وتقدمه على كل شيء وقدرته على كل شيء. فهذه أمور يقينية بصراحة النص ودلالة اللفظ لم يختلف الفريقان عليها أبداً.

إن أي اعتقاد يجعل للمخلوق أو يعطي المخلوق أولوية على الله في الفعل وفي العلم وفي الحكم وفي التقييم، إنما هو تكذيب للنص الإلهي ذاته.

لن أسرد كل ما ورد في هذا النص المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً. فما ورد يملأ صفحات وإنما أُقدم على كل حالة مثالين فقط:

١ ـ في الفعل:

أ ـ ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [الكهف: ٢٣].

ب ـ ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النساء: ٤٧].

---

(١) التراث والتجديد، د.حسن حنفي، ص٢١.

وقد أحصيت في النص الإلهي اثنتين وثلاثين آية تعطي أولوية الفعل لله تعالى.

٢ ـ في العلم:

أ ـ ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾ [طه: ١١].

ب ـ ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة: ٣٣].

وقد أحصيت في النص الإلهي أربعمائة وثمان وعشرين آية تعطي أولوية العلم لله تعالى.

٣ ـ في الحكم:

أ ـ ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

ب ـ ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٨﴾﴾ [التين: ٨].

وقد أحصيت في النص الإلهي ثمان وستين آية تعطي أولوية الحكم لله تعالى.

٤ ـ في التقييم:

إذا كان الدكتور حنفي يعني بذلك معنى الحكم فقد أتينا على ذلك آنفاً، وإن كان يعني التمييز بين الأشياء فإليكم هاتين الآيتين:

أ ـ ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ..﴾ [الأنفال: ٣٧].

ب ـ ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩].

وبهذا يبلغ مجموع الآيات التي تضمنها النص الإلهي المقدس والتي تعطي الأولوية لله في الفعل وفي العلم وفي الحكم وفي التقييم خمسمائة وثلاثين آية.

والآن:

كيف يمكننا أن ننظر إلى مقولة الدكتور حسن حنفي التي تعتبر أن إعطاء الأولوية لله في ذلك إحدى معوقات العصر؟ وبأية لغة نقرؤها على ضوء

خمسمائة وثلاثين آية تؤكد لله عز وجل وحده هذه الأولوية؟

إن التفكير ـ مجرد التفكير ـ في محاولة اغتصاب واستلاب هذه الأولوية من الله عز وجل لا يمكن أن يكون له أي هدف إلا تكوين فكر يؤمن بـ:

أ ـ أن بالإمكان الحلول محل الله عز وجل وأخذ المبادرة منه في ما قرر النص أن الأولوية فيه لله.

ب ـ أن كثيراً من الآيات الوارد بالنص ـ وعلى سبيل المثال الخمسمائة وثلاثين آية التي أحصيناها والمبثوثة في النص الإلهي المقدس ـ يمكن تكذيبها بانتزاع هذه الأولوية وممارستها من قبل الإنسان المخلوق.

ولا يكتفي الدكتور حنفي بذلك، بل يرى أن ما يعانيه وجداننا المعاصر من ضياع إنما مرده إلى أن الأولوية (المبادرة) كانت له، وتم أخذها منه:

تـــارة بـــاســـم الله وتـارة بـاسـم الـسـلـطـان

والمعنى المقصود في ما يطرحه الدكتور حنفي هنا، هو أن الخروج من حالة الضياع التي يعاني منها وجداننا المعاصر هي في استرداد هذه الأولوية (المبادرة) من الله، ومن السلطان. وكأن الله والسلطان ـ في نظره ـ متساويان قدراً وقدرة.

ولننظر في صفحة أخرى من كتاب الدكتور حنفي (التراث والتجديد) لنقع على ما يلي:

(إن العلوم الأساسية في تراثنا القديم ما زالت تعبر عن نفسها **بالألفاظ والمصطلحات القديمة** التي نشأت بها هذه العلوم.

يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل: (**الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب**) كما هو الحال في علم أصول الفقه.

هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر **نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها**[١]).

---

(١) التراث والتجديد، د.حسن حنفي، ص١٠٩ و١١٠.

إن لفظ الله يحتوي على تناقض داخلي في استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني والتصورات، وباعتباره معنى مطلقاً يراد التعبير عنه بلفظ محدود وذلك لأنه يعبر عن اقتضاء أو مطلب ولا يعبر عن معنى معين، أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بصور من العقل، هو رد فعل على حالة نفسية أو عن إحساس أكثر منه تعبيراً عن قصد أو إيصالٍ لمعنى معين.

فكل ما نعتقده، ثم نعظمه تعويضاً عن فقدٍ يكون في الحس الشعبي هو **(الله)** ف**(الله)** لفظ نعبر به عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أي إنه تعبير أزلي أكثر منه وصفاً لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً.

وما زالت الإنسانية كلها تحاول البحث عن معنى للفظ **(الله)**. وكلما أمعنت في البحث ازدادت الآراء تشعباً وتضارباً)[(١)].

أخي القارئ:

لا أجد سبباً يدعوني للتعليق على ما وضعت بين يديك من أفكار هذا الذي يمثل **(اليسار الإسلامي)** ولا أجد سبباً يدعوني لتقليب صفحات أخريات من كتابه (التراث والتجديد).

إن داعية (المشروع القومي) و(مشروع اليسار الإسلامي) الذي يسعى لإنتاج إنسان **ماركسلم**:

أ ـ يؤمن بضرورة انتزاع الأولوية من الله في الفعل، وفي العلم، وفي الحكم وفي التقييم.

ب ـ ويتخلَّى عن خمسمائة وثلاثين آية تضمنها النص الإلهي المقدس.

ج ـ ويؤمن بأن (الله) لفظ يحتوي على تناقض داخلي، وغير قادر على التعبير عن مضمونه الجديد، لطول مصاحبته لمعناه التقليدي الذي نريد التخلص منه.

يقف أمامك عارياً، لا تستره (عمامة) مهما ادعاها ـ على النصف الأيسر من رأسه يضعها أم على النصف الأيمن ـ ولا غيرة على الإسلام وتراثه

---

(١) التراث والتجديد، د.حسن حنفي، ص١١٢ و١١٣.

مصطنعة يبديها بإشاعة توجهه نحو الإسلام وادعاء العمل على تجديد تراثه، فكل ذلك **محاولة لاغتصاب العمامة، والتسلل من بعدُ إلى مجتمع الإسلام لإفساده**، وفي أحسن الأحوال لتغيير سيرته ومسيرته والانحراف به عن التوجه إلى (الله) الحق الذي عرفه المسلمون على مرّ العصور وآمنوا به ووعوه، ومن ثم توجيه هذا المجتمع إلى (الإله ـ المادة) الذي اصطنعوه زوراً وبهتاناً.

ثانياً: الدكتور نصر حامد أبو زيد:

نحن مع نصر حامد أبو زيد نلتقي بمفكر آخر مختلف.

فإذا كان صادق جلال العظم في **السبعينات** حاول التسلل من خلال الفلسفة المادية فإنه كان واضحاً أمام الناس بأنه مادي الفكر والمنهج، حين أعلن عن المصادر التي كونت فكره وصنعت أُسس المحاكمة العقلية عنده بقوله:

بالنسبة لنا يبدو أن الموقف الديني القديم الممتلئ بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى انهيار تام. **لأننا** نمر في طور نهضة مهمة، وبانقلاب علمي وثقافي شامل، **وبتحويل صناعي اشتراكي جذري ولأننا** تأثرنا إلى أبعد الحدود بآخر كتابين صدرا في القرنين الأخيرين:

أ ـ رأس المال ب ـ أصل الأنواع[1]

وكان **حسن حنفي** قام بنفس المحاولة من خلال التلاعب بشعارات (المشروع القومي) و(اليسار الإسلامي) إلا أن مضمون ما يطرحه من أفكار كان يكشف بإلحاح عن أزمة ضياع يعاني منها ماركسيون أصيبوا بخيبة قاتلة سببتها ما آلت إليه دعاوى (التقدمية)، و(التحرر)، و(الثورة) التي تعلقوا بها وعلقوا عليها آمالهم كلها من انهيار، فأتت كتابات الرجل تعزف بأوتار فكر سياسي، سواء تلك التي كانت قبل الصدمة والخيبة أو بعدهما.

فإن **نصر حامد أبو زيد** كان أوعى من أن يكشف عن نفسه بأنه ينهل من الماء نفسه ويصدر عن النبع ذاته، وأذكى من أن يرتضي لكتاباته أن يسودها تشتت وضياع، مستفيداً من ظروف توفرت له دون الآخرين، منها أنه لم يسبق

---

(١) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ص١٤.

له أن تنبأ بانهيار تام للموقف الديني ولا أعلن أن مكوناته الفكرية وأسس المحاكمة العقلية عنده متأثرة إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين هما:

أ ـ رأس المال لماركس　　　ب ـ أصل الأنواع لداروين

كما فعل صادق جلال العظم.

ولا أنتقل من (يسار قومي) إلى (يسار إسلامي) معتزلي حيناً، وغير معتزلي حيناً آخر، مرتدياً (**أفرول الشغيلة**) و(**قبعة لينين**) في كلا الموقفين مما سبّب له وفيه الحيرة كما فعل حسن حنفي.

كان أوعى من الاثنين وأذكى، فهو لم يظهر لنا بشيء يدل عليه وعلى تكوينه الفكري من قبل أن يشغل منصب تدريس مادتي (القرآن والحديث) و(البلاغة العربية) في جامعة القاهرة، سواء في الجامعة الأمّ أو في فرعها في الخرطوم بالسودان.

لقد استغل الرجل مركزه هذا واستثمره إلى أبعد حدود الاستثمار، فهو في موقعه هذا يجلس وسط الساحة ويتحرك من داخلها دون حاجة إلى بذل جهد خاص في محاولة اختراق أسوارها، وفي محاولة التسلل إليها. فهو في موقعه المذكور قد برز للناس ـ منذ برز ـ مرتدياً عمامة المفتي وخرقة الصوفي معاً، وكأنه يريد أن يوحي للناس أنه يجمع بين جنبيه علم الفقهاء، وخشوع الأتقياء.

وهو ما اعتلى منصة تدريس هاتين المادتين (**القرآن والحديث**) و(**البلاغة العربية**) إلا بمؤهل علمي جامعي شهد له بالجدارة لذلك، وهو بهذا يلعب في ملعبه، مستفيداً إلى أبعد الحدود من معرفته بالمكان الذي يلعب فيه. وربما يصح أن يوصف ويقال فيه بالتعبير الشامي الدارج أنه (**ابن كار**).

من خلال هذا الموقع لعب نصر حامد أبو زيد لعبة الناقد لممثل اليسار الإسلامي حسن حنفي، متخذاً من هذا النقد سلاحاً يصيب به هدفين بآن واحد:

الهدف الأول: هو ظهوره بمظهر من يكشف أخطاء (اليسار الإسلامي).

الهدف الثاني: هو التصدي لطروحات مفكرين إسلاميين آخرين أمثال سيد قطب ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي ومحمد عمارة وأمثالهم.

لذا تراه ـ ومن أول لحظة ـ يعلن عن رأيه بأن (مفهوم اليسار الإسلامي يفترض نقيضه وهو اليمين، ويطرح أفكاره ومفاهيمه في مواجهته بشكل أساسي رغم أن كليهما ينطلق من نفس الثوابت المعرفية التي تطرحها النصوص العربية)[1].

رأي صحيح لا ريب في ذلك، **فاليسار** لا معنى له إن لم يتم النظر فيه مقارناً مع **يمين**.

لكن خطورة هذا النقد ومرارته في افتراض أن **اليسار الإسلامي** يمثل حقيقة إسلامية، ومن ثم وضع هذه الحقيقة في مواجهة وصراع مع حقيقة إسلامية مفترضة أخرى هي **اليمين الإسلامي** المطلوب فقط لضرورة إيجاد مبرر لطرح مفهوم **يسار إسلامي** (رغم أن كليهما ينطلق من نفس الثوابت المعرفية التي تطرحها النصوص الدينية).

وخلق صورة مواجهة ومعركة بين **يسار مفترض، ويمين مطلوب لضرورة التبرير**، هو ـ فيما أظن ـ قصد وهدف من أهداف نصر حامد أبو زيد يقدمه بكل يسر وسهولة من خلال نقده للدكتور حسن حنفي، ويمليه على الفكر الإسلامي وكأنه قضية من قضاياه، وهو لما يُعترف له بوصف **(إسلامي)** بأي زعم كان ذلك الوصف بعد، إذ ليس في المنهج الإسلامي الصحيح نظر إلى الأمور وقياس لها بمقاييس ومفاهيم هي بنت منهج آخر لم يؤسس ولم تتم صياغته ـ أصلاً ـ انطلاقاً من مفاهيم قائمة على الاعتقاد والتسليم بتوجيهات إلهية يوحى بها، وإنما من مفاهيم قائمة على قَصْر النظر عند حدود المادة فقط.

ومنهجين كهذين لا يمكن قياس مفاهيم أحدهما بمقاييس الآخر.

واليسار واليمين مفهومان قدمتهما ثقافة المنهج المادي في المعرفة، ولم يقدمهما المنهج الإسلامي الذي يتجاوز المعرفة المحدودة بحدود المادة إلى مجالات للعلم والمعرفة أعم وأوسع وأشمل.

لذلك فإن محاولة إملاء **مفهوم يسار ومفهوم يمين** على الفكر الإسلامي

---

(١) نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، ص٨٣.

باعتبارهما حالة من حالاته، وقضية من قضاياه، هي بذاتها هدف من أهداف المُتَسللين، يسعى نصر حامد أبو زيد للولوج بها إلى الملعب الذي يلعب فيه وهو واقف على منصة تدريس مادة **(القرآن والحديث)** مما يضفي على المفهومين نوعاً من الظن بأنهما ربما كانا من مفاهيم الفكر الإسلامي ومصطلحاته، وبذلك تُحقّق عملية التسلل جزءاً من هدفها الكبير.

وحرصاً على قيام صراع، واستمرار معركة ومواجهة، فإن نصر حامد أبو زيد يُظهر فزعاً حين يلمس لدى الدكتور حسن حنفي توجهاً لتقييم سيد قطب تقييماً يجعل منه مفكراً كان يسير على درب تنتهي به إلى الاشتراكية العلمية.

سيد قطب ـ كما يلح على ذلك الدكتور نصر حامد أبو زيد ـ (لم يكن من الممكن له ـ ولا لغيره من داخل حظيرة الفكر الديني ـ أن ينتهي إلا لما انتهى إليه بالفعل، ولا مجال هنا لطرح الأمنيات أو للبكاء على اللبن المسكوب، فالزعم أن سيد قطب **لو كان استمر تطوره على نحو طبيعي لانتهى إلى الاشتراكية العلمية كمرادف للإسلام، ولأصبح من ركائز اليسار الإسلامي في مصر ومن دعائمه الأولى في العالم الإسلامي**[1] **مجرد افتراض قائم على التمني)**[2].

وأبلغ من ذلك فإن نصر حامد أبو زيد ـ ولتثبيت ما يسعى إليه ـ يقوم من موقع تدريس مادة **(القرآن والحديث)** الذي يحتله بإملاءٍ آخر على ساحة الفكر الإسلامي يحقق به إقامة **اليمين الإسلامي** المطلوب لتبرير قيام يسار إسلامي مفترض، حين يقرر:

(أن الارتحال من اليسار إلى اليمين داخل بنية الفكر الديني طال كثيرين غير سيد قطب، ويكفي أن نذكر هنا بعض الأسماء مثل خالد محمد خالد ومحمد عمارة، بل إن التحول إلى اليمين من اليسار بشكل عام يمثل إحدى الظواهر اللافتة في مرحلة السبعينيات ويكفي هنا أيضاً الاستشهاد باسم عادل حسين.

---

(١) الدين والثورة في مصر، د.حسن حنفي، مدبولي، القاهرة، نقلاً عن نقد الخطاب الديني، ص٨٤.

(٢) نقد الخطاب الديني، د.نصر حامد أبو زيد، ص٨٤.

ويبدو أن تلك المرحلة قد ساهمت إلى حد كبير في فرز المواقف، وتحديد الاتجاهات، وتمييز التيارات التي ساهمت بدرجات متفاوتة في مشروع نظام يوليو حتى نهاية الستينات. وقد أدت عملية الفرز تلك في مجال اليسار الإسلامي ـ إضافة إلى المخاطر التي حاقت به ـ إلى انسحاب كل فرسانه تقريباً، وبقي حسن حنفي في الميدان المصري وحده)[١].

هكذا يتحدث الرجل، أعني (نصر حامد أبو زيد).

فلا بد عنده من **يسار إسلامي ويمين إسلامي** سواء تقبل المنهج الإسلامي ذلك أم لا؟ فالعملية بالنسبة لنصر حامد هذا هي عملية إملاء في المنهج لا سيراً على هداه.

ولا بد عنده من احتكار اليسار هذا وإغلاقه على الماركسيين دون سواهم، فلا يجوز أبداً مجرد الظن بأن مفكراً مثل سيد قطب ـ بما يشكله من وزن في الساحة الإسلامية من الناحيتين الفكرية والتطبيقية معاً ـ كان يمكن أن ينتهي إلى الماركسية بصيغة الاشتراكية العلمية كمرادف ـ وبالأحرى كبديل ـ للإسلام.

ولا بد عنده من أن يكون الفكر الإسلامي ـ كالفكر الماركسي وغيره من الأفكار التي كونتها أوضاع مادية وقيم وضعية، وتمليه وتحدد توجهاته مواقف سياسية، وضغوط من الأفكار التي كونتها هذه الأوضاع المادية والقِيم الوضعية ـ فكراً تمليه وتحدد توجهاته مواقف سياسية، ومؤثرات سلطوية، فينحاز تارة ذات اليمين وتارة ذات اليسار، كرد فعل لهذه الحالة السياسية أو تلك، بحيث يتغير الموقف الفكري من يسار إلى يمين تبعاً للموقف السياسي والقدرة على تحمل آثاره. كما حصل لسيد قطب وخالد محمد خالد ومحمد عمارة الذين تحولوا ـ برأيه ـ من اليسار إلى اليمين تحت وطأة نظام يوليو في الستينات. . . . !!

صدق. . . أو لا تصدق. . . . . !

هكذا يتحدث الرجل. أعني (نصر حامد أبو زيد).

---

(١) نقد الخطاب الديني، د.نصر حامد أبو زيد، ص٨٥.

مسكين هذا الذي يعتلي منصة تدريس **(القرآن والحديث)** في جامعة القاهرة. فلست أدري بأيهما هو أكثر جهلاً.

بالمنهج الإسلامي: الذي يؤثر بالمواقف ويتصدى للحكم عليها فيما إذا كانت **حقاً هي**، يجب اتباعه وتأييده والالتفاف من حوله. **أم باطلاً هي**، يجب تركه ورفضه والانفضاض من حوله، ولا تؤثر به المواقف، ثابت في أهدافه العامة وقواعده الأساسية، لا تبدله الظروف ولا تنتقل به من موقع لآخر ذات اليمين وذات اليسار تبعاً لمواقف سياسية ومؤثرات سلطوية أو غير ذلك.

أم:

بالمنهج الماركسي: الذي يرفض ـ ابتداء ـ أي تنازل عن أي أساس من أسسه لأي منهج آخر حتى لو كان منهجاً مادياً مثله، ويتهم كل المناهج المادية الأخرى، بأنها تعبير عن أوضاع رأسمالية أو إقطاعية أو مثالية، ويحترب معها بعناد وشدة؟

وكيف للمنهج الماركسي أن يغير ويتغير بالتوجه نحو الإسلام وهو منهج مختلف عن الإسلام اختلافاً جذرياً في أُسسه ومكوناته ومصادره، سواء أتى هذا التوجه من اليسار أم اليمين أم الوسط؟

ولكن هل الرجل على مثل هذا الجهل بمثل هذه القضايا....؟

نظلمه لو اعتقدنا ذلك.

وإذا كان للظن بجهل الرجل ما يبرره من قيامه بخلط أمور لا تختلط، وفرز أمور بأدوات لا تصلح لفرزها مثل: (توجه ماركسي هو حسن حنفي نحو الإسلام وتشكيل يسار إسلامي)، و(توجه إسلاميين ـ كما يتخيل ـ مثل سيد قطب ومحمد عمارة نحو اليمين وبقاء حسن حنفي وحده على اليسار) فإن الأرجح هو أن ما يقوم به ليس مقصوداً لذاته وإنما هو مقصود **للبدء بتشكيل تصور بأن الإسلام يجوز فيه ما قد لا يجوز في غيره من المناهج**، وربما وجد هذا المفكر وأمثاله في قاعدتي (عدم إنكار تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان)، و(أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان) ـ واللتين فَهِمُوهُما أو أرادوا تسويقهما على غير ما تعنيان ـ غطاء يسترون به أهدافهم ومقاصدهم. وهذا مكمن الخطر في مسعى هؤلاء النفر من المفكرين المتسللين إلى الساحة الإسلامية وهذا مرمى سهامهم.

الدكتور نصر حامد أبو زيد يعلم ـ والمصيبة به كبيرة جداً إن لم يكن يعلم وهو من يدرس مادة (القرآن والحديث) في جامعة القاهرة ـ أن أسس الفكر الإسلامي الصحيح، وتحت ضغط أي نظام، سواء كان نظام يوليو بمصر الستينات أم غيره من الأنظمة، لا يمكن أن تتبدل أو تتغير، لأن أي تغيير في الأساس إنما يعني قابلية الإسلام نفسه للتغيُّر بعوامل الرهبة والرغبة. وما كان للإسلام أن يكون كذلك، لأنه نظام مُوحىً لا نظام موضوع. والمُوحِي به هو (الله). فمن يغيِّر على الله نظامه؟ ومن يبدل على الله كلماته التي تمت صدقاً وعدلاً؟

المفكر الإسلامي لو قبل ذلك يكون قد ضاق بالإسلام أكثر من ضيقه بالنظام، وما أظن المفكرين الإسلاميين الذين ذُكِروا آنفاً كانوا كذلك.

والدكتور نصر حامد أبو زيد يعلم ـ والمصيبة به كبيرة جداً إن لم يكن يعلم ـ **أن تطور النظر إلى الأمور لدى المفكر الإسلامي لا يكون بسبب من ضغط أوضاع سياسية أو ما شابهها، وإنما يكون بسبب اطلاعه على ما لم يكن قد اطلع عليه، أو وقوعه على دليل أقوى من آخر كان قد اعتمده، لأن المفكر الإسلامي مفكر منهجي يسير على هدى المنهج ويَبنى على أساسٍ ويرجح بالبرهان والدليل، لا بالهوى والغرض.**

وعندما يَطْرح مفكر إسلامي رأياً في **معركة الإسلام والرأسمالية** فإن هذا لا يعني أنه كان في طور لم يكن يرى فيه **أن (الحاكمية لله)**، فهذه قناعة لا تنفيها تلك، وعندما يطرح قناعته ويعلنها بأن (الحاكمية لله) فإن هذا لا يعني تحولاً لديه من مرحلة فكرية إلى أخرى.

للإسلام أحكامه التي يحكم بها على الناس، ومقاييسه التي يقيس توجهاتهم ومواقفهم بها. وليس من هذه الأحكام ولا من هذه المقاييس، **يسار أو يمين.**

من المفارقات الغريبة أن الدكتور نصر حامد أبو زيد ومن يفكر بنفس أسلوبه، يطلقون صفة اليسار على من يرونه هم أكثر إيماناً ووعياً بحقيقة الإسلام، ويطلقون صفة اليمين على من يرونه هم أضعف إيماناً ووعياً بحقيقته، بحيث يلين إسلامه أو يزداد صلابة وتهتز مواقفه أو تزداد ثباتاً تحت وطأة

ظروف كتلك التي كانت عليها مصر في نظام يوليو في الستينات.

رحم الله سيد قطب كم عانى من نظام يوليو ظلماً واضطهاداً وصل إلى أقصى درجات البغي والاضطهاد عليه.

ومع هذا يرى فيه نصر حامد أبو زيد مفكراً تحول إلى اليمين تحت وطأة ظروف مصر في نظام يوليو الستينات!!!!

النص الإلهي المقدس المُوحى به كتاباً إلى محمد ﷺ يستعمل هاتين الصفتين اليمين واليسار بعكس استعمال نصر حامد أبو زيد والنفر الذين هم على شاكلته، حيث يطلق هذا النص على المؤمنين الصادقين صفة أصحاب اليمين، وعلى الكفرة المعاندين صفة أصحاب الشمال أي اليسار بلغة نصر وصحبه.

وقد كان على منظر (مفهوم النص) الذي يتصدى لدراسة النص بصيغته المُوحى بها كتاباً، وبصيغة **(الخطاب الديني)** أن ينتبه إلى هذا التضاد في استعمال هذين اللفظين ـ بالشكل الذي يطرحه هو والنفر من أمثاله والشكل الذي يطرحه النص الإلهي المقدس ـ فيأخذ بـ**(مفهوم النص)** الإلهي للفظي اليسار واليمين ويكشف عن زيف استعمالهما بمفهوم منظر (التراث والتجديد) حسن حنفي وابتعادهما عن أن يمثلا مفهوماً إسلامياً، أو فهماً إسلامياً. إلا أن يكون العناد والتعصب لمصطلحات **الحداثة والمعاصرة** أولى من كشف حقيقةٍ وبيان زيفٌ. والعناد والتعصب آفة لا تليق بالمفكرين، وتسحب من تحت أقدامهم دعوى العلم والعلمية.

وإليكم أين وكيف استعمل لفظا اليمين والشمال (اليسار) في النص الإلهي المقدس:

﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ ﴿٢٧﴾

فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾

وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾

وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ﴿٣٠﴾

وَمَآءٍ مَّسْكُوبٍ ﴿٣١﴾

وَفَٰكِهَةٖ كَثِيرَةٖ ﴿٣٢﴾
لَّا مَقۡطُوعَةٖ وَلَا مَمۡنُوعَةٖ ﴿٣٣﴾
وَفُرُشٖ مَّرۡفُوعَةٍ ﴿٣٤﴾﴾ [الواقعة: ٢٧ ـ ٣٤].

هؤلاء أصحاب اليمين وهذه أوصافهم وهذه مكانتهم في النص الإلهي المقدس فهل بعد هذا وصف لهم أروع، ودرجة لهم أرفع؟

﴿وَأَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ﴿٤١﴾
فِي سَمُومٖ وَحَمِيمٖ ﴿٤٢﴾
وَظِلّٖ مِّن يَحۡمُومٖ ﴿٤٣﴾
لَّا بَارِدٖ وَلَا كَرِيمٍ ﴿٤٤﴾﴾ [الواقعة: ٤١ ـ ٤٤].

وهؤلاء أصحاب الشمال (اليسار) وهذه أوصافهم وهذه مكانتهم في النص الإلهي المقدس فهل بعد هذا وصف لهم أشنع؟ ودرجة لهم أوضع؟

سيقول نصر حامد أبو زيد ولفيفه أن ما يعنيه مفكرو الحداثة والمعاصرة من مصطلحي اليسار واليمين هو غير ما عناه النص الإلهي منهما. وهذا صحيح لا مرية فيه ولا جدال.

ولأن الأمر كذلك فقد كان على مدرس مادة (القرآن والحديث) ـ لأنه يدرس هذه المادة بالذات. واستجابة لدلالات نصوص هذه المادة ولدواعي الصدق في التعامل معها ـ أن يحاول جاهداً ومن على منبره الذي يعتليه الوقوف بوجه هذا الاستعمال **المغاير** للنص الإلهي، دفعاً لخلط المعاني المتناكرة، ودرءاً لكل شبهة قد تفسح المجال ـ من خلال التعارض بين **(مفهوم النص)** الإلهي المقدس، ومفهوم **الخطاب اليومي** لمعنى اليسار واليمين ـ لئلا يتكوّن لدى اليسار القومي ـ الذي يحاول التوجه نحو الإسلام وإنشاء مشروع **يسار إسلامي فيه ـ سوء فهم ينأى به عن استيعاب (الخطاب الديني)** استيعاباً واعياً ومحايداً.

وإذ لم يفعل الدكتور نصر حامد أبو زيد ذلك ـ وإنما فعل العكس تماماً ـ فإن كثيراً من الشكوك والتساؤلات تطرح حول أهداف الرجل وما يقصد إليه.

ولعل قراءة سريعة في فكر هذا الرجل ـ بعيداً عن **يسار إسلامي** مفترض

أو **يمين إسلامي** مطلوب لضرورة التبرير ـ يمكن أن تعطي فكرة عما يود نصر حامد أبو زيد هذا إحداثه في الفكر الإسلامي نصاً إلهياً كان أو خطاباً مبيناً لهذا النص.

ويمكن تقديم عدة نماذج لهذا الفكر الذي يؤسس له فيما يلي:

النموذج الأول: إيجاد عدة (إسلامات) لا إسلام واحد:

ويحتج لهذا بأن تاريخ الإسلام شهد (**تعدداً**) في الاتجاهات والتيارات و(**الفرق**) التي قامت لأسباب اجتماعية اقتصادية سياسية وصاغت مواقفها بالتأويل والاجتهاد في فهم النصوص.

كما يرى أن الإصرار على وجود إسلام واحد ورفض التعددية الفعلية يؤدي إلى نتيجتين:

النتيجة الأولى:

أن الإسلام معنىً واحدٌ ثابتٌ لا تؤثر فيه حركة التاريخ ولا يتأثر باختلاف المجتمعات فضلاً عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد.

النتيجة الثانية:

أن هذا المعنى الواحد الثابت يمتلكه جماعة من البشر ـ هم علماء الدين قطعاً ـ وأن أعضاء هذه الجماعة مُبرّأون من الأهواء والتحيُّزات الإنسانية الطبيعية[(١)].

ماذا نستطيع أن نفهم من هذا الكلام الذي يطرحه هذا المفكر على الساحة الإسلامية، ومن على منصةٍ لتدريس (القرآن والحديث)؟

أعوذ بك وأستغفرك يا رب.

مدرس (القرآن والحديث) لا يستطيع التمييز بين (**الإسلام ـ النص**) من جهة و(**الفرق والتيارات**) من جهة أخرى، وكأنهما كليهما بمعنى واحد.

ما هذا؟

(١) نقد الخطاب الديني، د.نصر حامد أبو زيد، ص٢٣.

هل يعقلُ هذا الفهمُ للموضوع من مفكر يتولى مع تدريس (القرآن والحديث) تدريس (**اللغة العربية وآدابها**)؟.

يا دكتور نصر:

إذا كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

الإسلام بالنص يعرف. . . . لا بالفرق والتيارات.

والنص واحد، أوحي به إلى محمد ﷺ كتاباً باللفظ والمعنى أو حديثاً بالمعنى دون اللفظ. فهل لك نظر آخر؟ ورؤية رافضة؟

أيمكنك القول أن للإسلام المُوحى به عدَة نصوص لا نصاً واحداً؟

ولقد فُهم هذا النص بعد وفاة الرسول ﷺ **بالتفسير** ممَّن ملكوا أدوات القدرة على التفسير، **وبالاجتهاد** ضمن دائرة دلالات النص على المعاني التي تحتملها هذه الدلالات. وفق منهج علمي دقيق أبدعته طليعة المفكرين المجتهدين الأوائل الذين صاغوا أسس المعرفة الإسلامية ووضعوا قواعد تنظيرها، ولم تستطع كل مناهج البحث العلمي الأخرى التي تم تطويرها مراراً أن تتجاوزه في الدقة، أو أن تقترب منه في الثقة والأمانة.

ووجود تيارات وفِرق لا يعني وجود إسلامات متعددة بقدر ما يعني ـ كما يجري اليوم باسم الحداثة والمعاصرة ـ الحاجة إلى غطاء وستر لهدف لا يمكن تحقيقه وهو مكشوف، وغرض لا يمكن الدعوة إليه وهو مفضوح.

وما لم يكن هنالك هدف وغرض فلا حاجة تدعو إلى **التفرق** تيارات وفِرقاً.

وهذا الذي نقوله لا يعني أبداً حجر العقل على فهم واحد للنص، فقد يفهم النص ـ **من خلال تعدد الدلالات المحتملة له** ـ على أكثر من وجه واحد مما يؤدي إلى اختلاف النتائج التي تُبنى على هذا الوجه أو ذاك.

وقد كان ذلك وسيكون حتى تقوم الساعة، وأكبر دليل على ذلك هو توزُّع فُهوم الباحثين والدارسين إلى مذاهب هي بمثابة المدارس الفكرية، في الحضارة الواحدة.

وتعدد المذاهب لا يعني ـ وما عنى يوماً ـ وجود عدة إسلامات، فالإسلام بقي وسيبقى واحداً يُرجع إليه ويتم التعرف عليه من خلال النص

الواحد ومن خلال أوجه الفهم (المذاهب) المختلفة لهذا النص.

وتعدد أوجه الفهم للنص لا يعني تفرقاً يؤدي إلى أن يكون لكل فريق إسلام يخصه دون سواه، مغايرٌ لإسلام الفريق الآخر ومختلف عنه.

الأمر ليس كذلك أبداً، والدكتور نصر يعرف ذلك حق المعرفة، بل يجب عليه أن يعرف ذلك ما دام يشغل المنصة التي يشغلها بتدريس مادتي (القرآن والحديث) و(اللغة العربية وآدابها).

وما كان إسلام مدرسة الإمام أبي حنيفة يوماً مغايراً لإسلام مدرسة الإمام الشافعي، وما كان إسلام مدرسة الإمام الشافعي مخالفاً لإسلام مدرسة الإمام أحمد بن حنبل وهكذا، بل الكل على إسلام واحد، لأن النص واحد وهو الكتاب والحديث. وما كان اختلاف وجهات النظر في فهم موضوع واحد ليعني تفرق الموضوع ذاته إلى مواضيع عدة.

وإذا كان هذا شأن المذاهب، فإن من الفرق والتيارات ما هي كذلك أيضاً إذا كان الأمر لديها يعود إلى فهم لا إلى غرض كما هو الأمر في الخلاف بين المنصفين من أهل الكلام. فما كان إسلام الحسن البصري وواصل بن عطاء وأبي الحسن الأشعري، إلا واحداً يصدر عن نص واحد. وإنما اختلفت رؤاهم لدلالة النص، ففهم كل واحد منهم ما فهم، ومستند كل واحد منهم هو النص ذاته لا نصاً آخر، لأن الإسلام مأخوذ من نص واحد لا من نصوص متعددة، مما يجعله إسلاماً واحداً لا إسلامات.

وهذا لا يعني أن كل هؤلاء الأئمة على الصواب في ما اختلفوا فيه في الموضوع الواحد، فالصواب مثل الحقيقة، والحقيقة دائماً واحدة في الموضوع الواحد، ولكن هذا لا يعني كذلك أن لكل إسلامه، وإنما يعني أن لكل منهم رؤية ونظر ربما كانت هي الصواب أو كانت هي الخطأ. والخطأ والصواب لا يعنيان تعدداً، وإنما يعنيان وصفاً، والحقيقة وحدها هي التي يصدق فيها وصف الصواب.

وبَدَهيٌ أن **ادعاء إسلام** لا يعني أبداً أنه الإسلام فعلاً ما لم يكن إسلام النص وما يفهم منه بالمنهج العلمي السليم لفهمه، لا بالمناهج الموضوعة أصلاً لأنظمة معرفية مغايرة لنظام المعرفة الإسلامية، فلا يصلح ولا يمكن مثلاً

فهم الإسلام ـ الذي تجاوز نظامه المعرفي حدود المادة ـ بمنهج هو لا يزال يصر بعناد على أنه لا شيء خارج المادة.

إن أطروحة **الإسلامات المتعددة** هي أخبث وأدهى ما يسعى المفكرون المتسللون للساحة الإسلامية إلى تثبيته وبنائه في الفكر الإسلامي.

فهم إذ عجزوا عن التسلل للنص ذاته وإحداث أي تغيير أو تبديل بكلماته بل وبأي حرف من حروفه، وعجزوا كذلك عن الإتيان ليس بعشر سور من مثله بل بسورة واحدة. فإن هذا العجز قد حال بينهم وبين تحقيق ما يهدفون عن طريق النص، فلجأوا إلى محاولة العبث بالدلالة التي يدل عليها النص، يستمدون العون على ذلك من فهمهم الخاطئ ـ أو ربما الواعي ـ لنظام التأويل، **ليتحايلوا بذلك على دلالة النص بدعوى التأويل**. ومن ثم القول بإسلامات عدة، مما يسهل لهم التقدم للناس كلما أرادوا بإسلام جديد، يقومون ببثه والدعوة إليه على أنه هو الإسلام الأصح الخالي من الخطأ، والذي يلبي (**متطلبات الواقع، واحتياجات الجماهير**) وهم في الحقيقة لا يفعلون أكثر من **تقديم الماركسية والداروينية (بعمامة صوفية)** كانت قد وصلت إلى مثل ما وصلوا إليه وآمنت بمثل ما آمنوا به قبل ذلك بعدة قرون، مما يسحب سجادة المعاصرة والحداثة من تحت أقدامهم، ويرجع بهم إلى تراث فترات من مسيرة الفكر طغت في بعضها عوامل انحطاط، وأخرى تسللت فيها طوائف تحللت من الإسلام وتكاليفه باسم الإسلام نفسه متأولة للنصوص كما يحاول المفكرون المحدثون أن يفعلوا.

وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على (**رجعية المُحْدثين**) وإن انتحلوا لأنفسهم (**التقدمية والعلمانية**)، فلقد كان محيي الدين بن عربي أكثر تقدمية منهم وأعرق، فقد أتى بما يسعون إليه الآن وسبقهم إليه بأكثر من سبعة قرون.

إن ما نشاهده في أيامنا هذه يشكل مأساة كبرى في تاريخ الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية، حيث أن الإسلام ـ لعجز علمائه وقوة وتمكُّن أعدائه ـ يتعرض لموجة كبيرة من الانتحالات، حتى ليكاد أن يكون لكل نظام سياسي ولكل تيار فكري إسلامه المزعوم، ولكل عدو للإسلام إسلامه المنتحل.

والإسلام الصحيح ـ أعني إسلام النص الذي يلتف حوله المسلمون

المغلوبون على أمرهم، المستضعفون المستهدفون من قوى البغي والاستكبار ـ يهزأ ـ على ضعفه ـ ويسخر من الإسلامات المصطنعة، لأنها ليست من الإسلام المُوحى به بشيء، فهي إسلامات الهوى والغرض لا إسلام الدين الإلهي الذي بعث الله (جل جلاله) به محمداً. وسيبقى الإسلام الصحيح ـ رغم كل الضغوط التي تتكاثر عليه والقوى التي تحاربه بالجهر حيناً وبالتسلل إليه أحياناً ـ قائماً وموجوداً لا تزعزعه رهبة، ولا تنال من تمسك أصحابه به خديعة حداثة ومعاصرة أو فتنة تأويل.

النموذج الثاني: رفض (حاكمية الله):

ويرى نصر حامد أبو زيد هذا (أن الأمويين هم الذين طرحوا مفهوم **(الحاكمية)** وذلك حين استجاب معاوية لنصيحة ابن العاص وأمر رجاله برفع المصاحف على أسنة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى كتاب الله، وهذه المسألة هنا تكشف عن بداية عملية تزييف الوعي)(١).

ويأخذ نصر على **(حاكمية الله)** أنها (تنتهي في الحقيقة إلى حاكمية رجال الدين، وهم ليسوا في النهاية إلا بشر لهم تحيزاتهم وأهواؤهم الأيديولوجية).

وحين يستشعر أن هذه النتيجة (المنطقية) لا أساس لها في الحالة الإسلامية الصحيحة وفي النظام الإسلامي الصادق السليم ويصعب تمريرها فيه، فإنه يزوِّر على الخطاب الديني ما ليس منه فيصفه بأنه (يجفل من هذه النتيجة المنطقية فيلجأ إلى التعمية الأيديولوجية).

ويضرب مثلاً على هذه التعمية التي يزعمها بقول سيد قطب:

(ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم ـ هم رجال الدين ـ كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف باسم الثيوقراطية أو الحكم الإلهي المقدس، ولكنها تقوم بأن **تكون شريعة الله هي الحاكمة** وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة)(٢).

---

(١) نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، ص٢٩.

(٢) نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، ص٤٠.

بالنسبة لي، أرى أن الأمر ـ عند سيد قطب ـ قد طُرِحَ بوضوح كبير جداً، لا مجال فيه لأي لبس أو غموض أبداً، وإنْ كانت هنالك تعمية ما فهي في محاولة نصر حامد أبو زيد أن يصور الأمر على أنه كذلك، وفي محاولته وضع غشاوة مسبقة على عيون من يرغبون التعرف إلى فكر سيد قطب قبل أن يمسكوا كتاباً من كتبه وقبل أن يقرؤوا موضوعاً من المواضيع التي أطلقها في ساحة الفكر الإسلامي.

ماذا نقرأ في خطاب سيد قطب؟

هذا الخطاب الذي لا يرضي أغراض نصر حامد أبو زيد فصنفه في زمرة اليمين مقابل حسن حنفي ممثل اليسار؟

في هذا الخطاب يطلق سيد قطب الأسس التالية:

أ ـ الحاكمية لله فلا يتولاها عنه رجال بأعيانهم:

والذي يفهم الإسلام، يعرف أنه مختلف عن غيره من الأديان بأنه ليس فيه طبقة رجال دين، وبالتالي لا يتولى الحاكمية في نظامه **(رجال بأعيانهم هم رجال الدين)** لأن هذه الطبقة ـ طبقة رجال الدين ـ غير موجودة في النظام الإسلامي أصلاً، فهل يرى مدرس (القرآن والحديث) غير ذلك؟

ب ـ أن (حاكمية الله) تتحقق حين تكون شريعة الله ـ لا رجال بأعيانهم هم رجال الدين ـ هي الحاكمة:

إذ يتولى الحكم بها وعلى أساسها من يتولاه، متى حصل على البيعة ـ وهي صورة من الاستفتاء الشعبي ـ بشكل حر لا ترهيب فيه ولا ترغيب للسهر على تحقيق الحكم بشريعة الله.

ج ـ أن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة:

وهذا يمنع ويحول دون أهواء وأغراض بشر يزعمون رد الأمر إلى الله والاحتكام إليه، وهم في الحقيقة لم يفعلوا إلا ﴿أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ﴾ [النساء: ٦٠].

فهل في هذا الخطاب تعمية أم فيه صراحة ووضوح؟

إن قلب الأوراق، وقراءتها بشكل متداخل، ومن أسفل الصفحة إلى

أعلاها، أمر لا يليق بمدرّس لمادتي (القرآن والحديث) و(اللغة العربية وآدابها) في جامعة عريقة كبرى مثل جامعة القاهرة.

ويقرر هذا المدرّس أن (رفع المصاحف على أسنّة السيوف والدعوة إلى تحكيم كتاب الله من جانب الأمويين في صفين كان أول محاولات إلغاء العقل لحساب النص)[1].

وأن (مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي)[2].

وبالمفهوم المعاكس لهذا الذي يقرره نصر حامد أبو زيد نصل إلى أنه إنما يدعو ضمناً إلى إلغاء ـ أو على الأقل إهمال ـ النص لحساب العقل، فإذا وافق النص مقولات العقل فإن ذلك هو المطلوب، أما إذا تعارضا فإن الأخذ بما يمليه العقل ـ ولو تعارض مع النص ـ هو الأولى حتى لا يكون تابعاً للنص يقتات به ويلوذ ويحتمي.

كما يقرر (أن الإسلام جاء في نظر الخطاب الديني ـ ليحرر الإنسان، لكنَّ فهم هذا الخطاب للتحرر الذي جاء به الإسلام يتم اختزاله في نقل مجال الحاكمية من العقل البشري إلى الوحي الإلهي).

كيف يُختزل التحرر إذا تم نقل الحكم فيه من العقل البشري إلى الوحي الإلهي أي النص؟

وهل يبقى التحرر تحرراً إذا بقي الحكم فيه بيد البشر الذين تقرر في كل سطر من سطور نقدك أنهم يخضعون لميولهم وأيديولوجياتهم؟

إن قمة التحرر ـ وهذا واقع لا زعماً أو مجرد فلسفة كلامية ـ هي في موقف حصر العبودية بالله خالصة له دون سواه. الأمر الذي ينفي أية عبودية للبشر، ولو كان الأمر للبشر لبقي بعض البشر عبيداً لبعض، وبقي بعض البشر أرباباً لبعضهم الآخر يسومونهم سوء العذاب. ولكن ماذا نفعل بنصر حامد أبو زيد هذا الذي يصر على القراءة من أسفل الصفحة إلى أعلاها؟

---

(١) نقد الخطاب الديني، د.نصر حامد أبو زيد، ص٤٢.

(٢) نقد الخطاب الديني، د.نصر حامد أبو زيد، ص٤٣.

ربما كان الرجل يفهم من ذلك أن البشر سيحتلون مقام الألوهية ويحكمون بأهوائهم وآرائهم باسم الله اغتصاباً للمحل من صاحبه وافتراءاً عليه وتزويراً.

الأمر ليس كذلك، فلن يحتل إنسان، وليس لإنسان أن يحتل مقام الألوهية، ولكن قد يفتري إنسان على الله باسمه كذباً.

ولو كان ذلك ـ وقد يكون السبب من (التأويل ـ الفتنة) ـ فإنه لا يضير الإسلام الصحيح بشيء، فهو لن يكون أكثر من حديث يفتري من متسلل إلى ساحة الحكم في دولة الإسلام، ليس بينه وبين الإسلام صلة سوى الصلة بين مفترٍ ومفترىً عليه. وقد حذر الله عز وجل من ذلك ـ بالنص ـ تحذيراً شديداً:

﴿فَمَنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩٤﴾﴾ [آل عمران: ٩٤].

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ﴾ [الأنعام: ٩٣].

ولكن الأمر هو كما ورد بالنص هو أنه:

أ ـ ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣].

لاحظوا معي: (وأنزل معهم **الكتاب** بالحق. **ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه**).

الكتاب هو الذي يحكم إذن، وليس البشر، أياً كانوا. والحكم على هدىً مما ورد في الكتاب، لا على هوىً ورغبة لبشر أياً كانوا.

ب ـ ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨].

لاحظوا معي:

﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم	الخطاب لمحمد عليه الصلاة والسلام... النبي... الرسول... البشر
بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ	لا بما يراه محمدٌ وهو أكرم الرسل عند ربه

إذن:

لا مجال لإشاعة الظن بأن رد الأمر لله، والاحتكام إليه كما أمر، سيؤول إلى حكم طبقة من الناس بأعيانهم رجال دين كانوا أم غير ذلك. لأن أياً ممن سيتولون تنفيذ هذا الأمر لن يكون الحكمُ حكمَهم، ولا القرارُ قرارَهم، وإنما هو حكمُ النص وقرارُه. وما الحاكم - وهو بشر - إلا ناقلاً للحكم معلناً له، وافق هواه أو خالفه.

النموذج الثالث: المطالبة بتجاوز الوحي وعدم الوقوف عند حدوده:

ويضرب لذلك مثلاً من قضية المرأة وميراثها حين يقول: (وفي قضية ميراث البنات، بل في قضية المرأة بصفة عامة، نجد الإسلام أعطاها نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة استبعاداً تاماً.

وفي واقع (اجتماعي - اقتصادي) تكاد تكون المرأة فيه كائناً لا أهلية له وراء التبعية الكاملة بل الملكية التامة للرجل أباً ثم زوجاً اتجاه الوحي واضح تماماً.

وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود الوحي وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان من أساسها، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك المتطور وبين النصوص التي يتمسك بها الخطاب الديني المعاصر بحرفيتها)[(١)].

هذا ما يقوله إنسان يتبوأ منصة تدريس (القرآن والحديث)!!!!!

صدق أو لا تصدق!!!!

يبدأ المتسللون **بغطاء ثبات النص وحركة الدلالة**، ثم ما يلبثون قليلاً - ليلتقطوا أنفاسهم بعد اجتيازهم حاجز المرور - حتى يعلنوا حربهم على النص والدلالة معاً.

وإلا ماذا يعني **رفض الوقوف بالاجتهاد عند حدود الوحي**، **والإعلان عن عدم قبول ذلك** بأسلوب يتجاوز عتبة الوضوح والصراحة إلى درجة أكثر جرأة وثورية ونضالاً؟

لو تجاوزنا حدود الوحي، فأي اجتهاد يمكن أن يستحق وصف (إسلامي)؟

---

(١) نقد الخطاب الديني، د.نصر حامد أبو زيد، ص٧٢.

إن الذي يعطي هذا الوصف هو الوحي نفسه الذي يمثله النص الإسلامي المقدس المنزل على محمد ﷺ كتاباً. **فإذا اجتهدنا بعيداً عن حدود هذا الوحي ولم نقف عنده بل تجاوزناه، فإن مثل هذا الاجتهاد لن يكون مستمداً من (الوحي ـ النص الإسلامي) وبالتالي يكون من العبث نسبته إلى الإسلام وإعطاؤه وصفاً إسلامياً، لأنه ليس كذلك. ولو فعلنا هذا واقترفناه ـ أي لو اجتهدنا بعيداً عن حدود الوحي ثم وصفنا الحكم الذي يؤول إليه مثل هذا الاجتهاد بأنه حكم إسلامي ـ فلن نكون إلا مزورين ومزيفين.**

أهذا ما تريد اقترافه يا نصر؟

لِمَ هذا يا رجل؟ وما يضيرك لو نسبتَ الأشياء إلى صانعها وألحقتَ كلًّا بأبيه وأمه؟

لماذا هذا الجهد المضني **لاغتصاب (عمامة) ووضعها على رأس لا تصلح لها عمامة؟**

ثم لو تجاهلنا هذا وضربنا عنه صفحاً. ألا تجد في تسويقك لمقولة **إعطاء المرأة نصف نصيب الذكر** نوعاً من التعمية والتضليل؟ أو ـ إن أحسنّا الظن ـ نوعاً من الجهل بنظام الإرث في الإسلام بشكل يجب أن لا يكون عليه من يدرس (القرآن والحديث) في جامعة عريقة كجامعة القاهرة؟

إن مراجعة عاجلة لنظام الإرث في الإسلام المستمد من (الوحي ـ النص) الذي يرفض نصر حامد أبو زيد الوقوف عند حدوده، تبيّن لنا أن مفكر الحداثة هذا يستخف بعقل القارئ ويطرح أمامه موضوع ميراث المرأة مبتوراً مشوّهاً لا يمثل من حقيقة النص على نصيبها في الإرث إلا جانباً واحداً ـ من حالة لا يتحقق العدل فيها بالمساواة ـ دون جوانب أخرى تنال المرأة فيها نصيباً أكبر من نصيب بعض الرجال وأوفى. وإليكم بيان ذلك:

المرأة في الإسلام ترث بطريقين:

الطريق الأول: بالفرض:

وهو حصة محدودة لا تزيد ولا تنقص، فالمرأة على سبيل المثال لا الحصر تستحق:

نصف تركة والدها. . . . إن لم يكن هنالك أبناء غيرها.

وثلثا تركة والدها.... إن كن بنتين فقط.

ونصف تركة جدها لأبيها.... إن لم يكن هنالك أحفاد آخرون مثلها.

وثلثا تركة جدها لأبيها.... إن كن حفيدتين فقط.

وفي هذه الحالة **قد يكون نصيبها أكبر بكثير من نصيب أي وارث آخر في التركة من الرجال إن كانوا أكثر من رجل واحد.**

الطريق الثاني: بالتعصيب:

وفي هذه الحالة تأخذ المرأة نصف ما يأخذه نظيرها من التركة.

فالابنة.... تأخذ نصف ما يأخذه أخوها.

والزوج.... يرث نصف تركة زوجته إن لم يكن لها ولد ويرث ربع تركة زوجته إن كان لها ولد.

والزوجة.... ترث ربع تركة زوجها إن لم يكن له ولد وترث ثمن تركة زوجها إن كان له ولد.

قال تعالى:

﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾﴾ [النساء: ٧].

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: ١١].

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم﴾ [النساء: ١٢].

إذن:

بنت الإنسان ترث أكثر من أبيه.... **لها** النصف أو الثلث **وله** السدس.

وأم الإنسان ترث مثل أبيه **له** السدس **ولها** السدس.

وأم الإنسان ترث أكثر إن لم يكن له ولد إذ تأخذ في هذه الحالة الثلث[1].

لقد أخفى نصر حامد أبو زيد، ويخفي أمثالُه من دعاة الحداثة والمعاصرة كل هذا، ويقدمون فقط حالة اجتماعها في الميراث مع أخيها أو حالة الإرث بينها وبين زوجها، متجاهلين أن المرأة ليست أختاً للرجل أو زوجة فقط، بل هي ابنة له وأم وجدة. وفي كل هذه الحالات ربما يكون نصيب المرأة أَوْفى بكثير من نصيب الرجل.

لقد فعلها بعض عتاة الجاهلية من قبل فوبخهم ربهم بقوله:

﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍۗ
قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِۖ
تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًاۖ
وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْۖ
قُلِ ٱللَّهُۖ
ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: ٩١].

تجعلونه قراطيس تبدونها....! وتخفون كثيراً....!

هكذا يفعل المتسللون للساحة الإسلامية من المعاصرين والمحدثين، يتاجرون بالمرأة في ميراثها، يُبدون حالة واحدة منه ويخفون كثيراً.

أكثر من هذا.

فإن نصراً هذا يعرض الموضوع وكأن الإسلام **نزل لتنظيم مجتمع الجاهلية ـ وفق قواعد الحالة الجاهلية نفسها ـ لا لإقامة مجتمع على أنقاضه جديد.**

وذلك حين يقول:

(وفي واقع اجتماعي ـ اقتصادي (يقصد واقع مجتمع الجاهلية) تكاد تكون المرأة فيه كائناً لا أهلية له وراء التبعية الكاملة بل الملكية التامة للرجل أباً كان أو زوجاً، اتجاه الوحي واضح تماماً).

---

(١) صياح المعراوي، أوضاع المرأة في الشريعة الإسلامية، المكتب الإسلامي، بيروت، ص٨٣ و٨٥.

أية قراءة هذه لموضوع الإرث في الإسلام، بل أية قراءة للإسلام نفسه يا نصر.

ألم تعلم أو ألم يتبين لك وأنت تدرس (القرآن والحديث) أن نظام الإرث هو للمجتمع الإسلامي، وليس لمجتمع الجاهلية الذي كانت المرأة فيه مستبعدة استبعاداً تاماً فأصبحت بالإسلام صنو الرجل في الحقوق والواجبات، لها ما له، وعليها ما عليه، وأنه إن كانت هنالك مراعاة لجانب فقد كانت هذه المراعاة من نصيب المرأة في تخفيف بعض الواجبات عنها، حين ألزم الرجل بالإنفاق دونها وإن كان معسراً وكانت موسرة إلا إذا تطوعت راغبة مختارة؟

فكيف تعرض الموضوع - إذن - وكأن نظام الإرث أتى لمجتمع يقوم نظامه على أساس أن المرأة فيه تابع للرجل زوجا أو أباً؟

إن من جملة المكاسب التي حققها الإسلام للمرأة التفريق بين ذمتها المالية وذمة زوجها، فأصبحت مستقلة بمالها، ليس للزوج عليه يد أو سلطان.

ولا يجدي بمواجهة ذلك التذرع بأن كثيراً من الرجال لم يُمكِّنوا المرأة من التمتع بهذا المكسب، لأن ذلك عيب رجال لا تقوى عندهم ولا ورع ولا امتثال لأحكام الإسلام، وليس عيبَ نظام.

وللمرأة في كل حال أن تحمي حقها - إن اغتصب - قضاء، وليس لأحد أن يمنعها من ذلك أو يحول دونه.

النموذج الرابع: الإصرار على نزع الصفة الإلهية عن دلالة (النص - الوحي):

يقول نصر حامد أبو زيد:

(والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقة، لكنه يصبح (مفهوما) بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان **ويتحول إلى نسب إنساني (يتأنسن)**.

ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما يذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنساني المتغير والنسبي.

النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي ﷺ له لحظة الوحي - **تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً (نصاً إنسانياً) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل**.

إن فهم النبي ﷺ يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، **ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص** على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية)[1].

لا أدري إن كان هذا نوعاً من العبث والتلاعب يمارسه نصر هذا ورفاقه من دعاة التعصير والتحديث ترفاً وتمنطقاً، أم أنه هدف مقصود لتكوين وبناء فكر قائم على نفي (الله) لمصلحة (البشر) ومن ثم **الوقوف عند حدود الساحة البشرية والمجتمع البشري باعتبار أن ذلك يمثل أقصى حدود الإدراك لما هو موجود**، وبالتالي إعادة الإنسان إلى عقيدة المنهج المادي من باب تأويل (**مفهوم النص**) ومفهوم الدلالة، وذلك عن طريق فك الارتباط بينهما بـ(تجميد النص) و(تحريك الدلالة) دونه وبالابتعاد عنه.

انظروا معي في كلام هذا الرجل، أعني نصراً:

أ ـ (القرآن نص مقدس من ناحية منطوقة لكن يصبح (مفهوماً) بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان **ويتحول إلى نسب إنساني (يتأنسن)**.

أليس هذا نفياً لقداسة (المفاهيم) التي تضمنها النص؟

ب ـ (إن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما يذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية النسبي والمتغير).

أليس هذا تشكيكاً بالنص؟... إذ هو (هو حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما يذكره النص عنها).

أوليس هذا تشكيكاً بصدق الدلالة؟.... حتى أننا (نفهمه بالضرورة من زاوية الإنساني المتغير والنسبي).

ج ـ (النص منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي ـ تحول من كونه (**نصاً إلهياً**) وصار فهماً (**نصاً إنسانياً**) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل).

ما هذا العبث وهذا التضليل؟

---

(١) نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، ص٦٤.

تحول من كونه (**نصاً إلهياً**) وصار فهماً (**نصاً إنسانياً**)

صار فهماً....؟ وهل من أحد يظن أنه أُوحي به كي لا يفهم....؟

ثم: ما الصلة بين فهم النص وكونه (إلهياً) أو (إنسانياً).

هل النص الإنساني وحده هو الذي يمكن فهمه فقط، فلا يمكن فهم النص الإلهي ما لم يتحول ويقرأ على أنه نص إنساني؟

ما الفرق بين (النص ـ الوحي) و(النص ـ الشعر الجاهلي مثلاً) إذن؟

هل يقرآن نفس القراءة؟... ويعاملان بموازين النقد نفس المعاملة؟

قارئ النص إنسان لا ريب في ذلك

والمتفهم للنص إنسان لا مرية في ذلك

لكن القارئ والمتفهم هو غير المُلْقي والمُتكلِّم بلْهِ الموحي والمرسل.

والنص ينسب ـ بمنطوقه ودلالة ألفاظه، وصحة أو خطأ استعماله لهذه الأداةِ من أدواتِ الدلالة أو تلك ـ لقائله لا لقارئه.

هل في هذا خلاف يا نصر؟ وهل يقوم النقد الأدبي وتفضيل شاعر على آخر إلا على حسن أو سوء اختيار لفظ للدلالة على معنى يقصده الشاعر ويعنيه؟

ولو كان الانتساب للقارئ لكان شعر امرئ القيس شامياً حين قرأه أهل الشام، وحجازياً حين قرأه الحجازيون، وبصرياً أو كوفياً حين قرأه أهل البصرة أو الكوفة.

إن شعر امرئ القيس يبقى ـ وقد بقي ـ منسوباً إليه بغض النظر عن اختلاف النظر إلى دلالة بعض تعابيره لدى البصريين أو الكوفيين أو الحجازيين أو أهل الشام من أئمة النحو والبلاغة.

هذا هو نص حامد أبو زيد ونماذج قليلة من فكره، وللقارئ إن شاء المزيد أن يلاحق الرجل في كتبه، فسيجد مدرس (القرآن والحديث) و(اللغة العربية وآدابها) يجهد دون كلل ومن على منبر تدريس (القرآن والحديث) و(اللغة العربية وأدابها) **باسم الإسلام، وتحت راية تجديد طرق الفهم للنص الثابت في منطوقه والمتحرك في دلالته** لتتم الموائمة بين النص والواقع

بتأويل ـ وبالأحرى بتطويع ـ النص لمصلحة الواقع، حتى لو اضطرتنا المصلحة التي يمليها الواقع إلى تجاوز حدود (**الوحي ـ النص**) وعدم الوقوف عندها.

إن نظرية (موت المؤلف) التي ترى أن قراءة الإبداع تبشرك بها[1]، مكتوبة بحروف أيديولوجياً ترفض الدين منذ البداية، وهي مغلفة بغلاف أحمر دامي لا يخفى على أحد، فهل خفي عليك فلم تستطع إبصاره؟.

إنه نموذج **كبير وخطير** لفرقة المتسللين إلى الساحة الإسلامية، يدفعهم إلى التسلل هدف كبير وخطير، وهو **تفريغ الإسلام من محتواه عن طريق تفريغ النص من دلالته.** وكان لا بد للتمكن من ذلك من ارتداء العمامة، والتحدث باسم الإسلام نفسه، وإظهار الغيرة عليه والحرص على القفز به قفزة نوعية تجعله غير مختلف ولا متخلف عن ركب الحضارة المادية، وإنما مساوٍ لها ومتبارز مرن معها، يطاوع الواقع ويستجيب لمتطلباته ويصطبغ بصبغة العصر الذي يكون فيه، ويضفي الشرعية على رغبات جماهيره وطموحاتهم التي ما تفتأ تتطور ثم تتطور فيكون ـ لضرورة التطور ـ في حالة تبدل وتغير ثم تبدل وتغير وهكذا.

أي نظام هذا.... إذن؟.... وأي إسلام؟... ما هي هويته؟ وما هي مقوماته؟.... وهل يكون لنظام لا يستقر على حال هوية؟

وهل يكون لدين تتغير عقائده حسب الحاجة والطلب مقومات يمكن الوثوق بها؟

﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة: ١٠٩].

والسؤال الآن:

أين يقف **الإسلاميون حقاً** من هذا؟

إنهم موجودون دائماً، واقفون بالمرصاد دائماً، تصدوا لهذه الظاهرة بكل الوسائل الإعلامية المشروعة. ومنها عرض أمر صحة إسلام نصر هذا على القضاء، وهو ما يزال ينظر فيه حتى كتابة هذه السطور، الأمر الذي يدفعني إلى

---

(١) نقد الخطاب الديني، د.نصر حامد أبو زيد، ص٧٩.

عدم الخوض والتوسع بهذه الناحية احتراماً للقضاء الذي يضع يده على الموضوع[1].

❁ ❁ ❁

(١) فصل القضاء بالموضوع وحكم ب(ردة نصر).

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الباب الثاني

المُصْطَلَحَات

السُّنَّة - الكِتَابْ

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الأول

السُّنَّة

البحث الأول: السُّنّة في إطار التشكيك.

البحث الثاني: مفهوم السُّنّة.

البحث الثالث: مفهوم الطاعة بين النظرية والتطبيق.

البحث الرابع: أضواء على قضية السُّنّة.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

عود على بدء:

أولاً: تركنا الدكتور شحرور ولم نلتفت إليه إلا لماماً لدى بحثنا بموضوع المعاصرة الذي رأينا أن لا نختزله اختزالاً كما فعل هو في تعريفه للمعاصرة والتراث، حيث لم يتجاوز كلامه فيهما أكثر من ثمان صفحات، بالرغم من أنه وضع كتابه كله انطلاقاً من **(قراءة معاصرة)** لم يسبقه إليها أحد. الأمر الذي كان يقتضي منه أن يوسع مكاناً كافياً لتعريفنا بهذه **(القراءة)** و**(بالمعاصرة)** التي يعنيها.

وقد كنت مضطراً لبسط الموضوع بالقدر الذي يعطي القارئ فكرة مقبولة عنه، ولكن إلى حد لا يجعل موضوع المعاصرة نفسه هو كل الكتاب. وقد كان على الشحرور أن يفعل. ولو فعل لكان أقل استخفافاً بقارئه وإهمالاً له، فلا يجوز بحال أن يطلق عنوان كبيراً جداً بحجم **(الكتاب والقرآن)** ويقرأ **(قراءة معاصرة)** لا يفي بوصفها حق الوصف تعبير (جريئة) ثم يترك هذا العنوان ـ على ما فيه من الخطورة ـ فلا يتعرض له الكاتب الذي أطلقه بالشرح والتوضيح.

صحيح أن بعض العناوين تكون واضحة بحيث لا تحتاج إلى شرح أبداً. وربما كانت هي الشرح نفسه. لكن **(قراءة معاصرة)** لأقدس مصادر الإيمان لدى المسلمين على مر الزمان وعلى امتداد الأرض. تستحق أكثر من جهديبذل في صفحات ثمان عدداً.

شرح المعاصرة ـ كما فعلنا ـ كان سبب التفاتنا عن الدكتور شحرور إلا لماماً. والآن نعود إليه.

ثانياً: منذ بدأت الحوار وحتى كتابة هذه السطور فقد ألزمت نفسي بأمرين:

الأمر الأول: أنني لم أستعمل ألفاظ (قرآن، الذكر، الفرقان... إلخ) أبداً، وإنما كنت أستعمل لفظ الكتاب أو النص الإلهي المقدس. للدلالة على ما أوحى به الله جل جلاله إلى محمد بن عبد الله ﷺ.

الأمر الثاني: أنني لم أستعن بحديث واحد - ولو كان في أعلى درجات الثبوت - عن محمد ﷺ، وما كان ذلك مني إلا لأن للدكتور شحرور فهماً خاصاً لمثل هذه المصطلحات أقام على أساسه كل مؤلَّفه، وبنى عليه كل النتائج التي طرحها فيه، فكان من الخطأ استعمال مصطلح واحد في حوار يفهم منه كل متحاور معنى غير الذي يفهمه الآخر.

ولم يكن ذلك مني تسليماً للكاتب بصحة فهمه لهذه المصطلحات، ولا كان ذلك أبداً تهرباً من مواجهتها، فمواجهتها ومواجهته بالدلالة الصحيحة لها هي التي دفعتني للكتابة والرد عليه. وإنما كان ذلك لمواجهة الموضوع في موقعه من البحث. وقد آن أوان ذلك. على أنني رأيت أن أقدم بحث السنة على ما سواه من المصطلحات لأن ضرورة البحث قد تكون أحوج إلى هذا.

❀ ❀ ❀

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الأول

السنة في إطار التشكيك

يطرح الكاتب موضوع السنة ـ أول ما يطرحه ـ بأسلوب التشكيك والارتياب ضمن إطار يحمل إيحاءات التأثير المسبق في نفس القارئ وذهنه.

هذه الإيحاءات تتجلى في خمس قضايا تحريضيَّة تتبدى في سؤال واحد وموضوعات أربع:

أما السؤال: فهو كما يلي:

(هل كلام النبي ﷺ وتدابيره وتصرفاته في تلك الأمور التي لا تتعلق بالأصول ـ الحدود والعبادات والغيبيات إن صحت ـ وحي أم اجتهاد)[١].

أما الموضوعات الأربع فهي:

١ ـ عدم أمر النبي ﷺ المسلمين بتدوين كلامه[٢].

٢ ـ إن الذي فعله النبي في القرن السابع في شبه جزيرة العرب هو الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخية معينة وليس الوحيد وليس الأخير[٣].

٣ ـ إن السبب الأساسي لجمع الحديث أولاً، وللتأكيد عليه ثانياً، هو سبب سياسي[٤].

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٥.
(٢) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٦.
(٣) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٩.
(٤) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٦٦.

٤ ـ التشكيك بصدق الرواية عن النبي ﷺ من خلال التشكيك بأكثر الصحابة رواية أبي هريرة[1].

ولنبدأ الحوار:

أولاً ـ السؤال:

١ ـ غموض وإبهام:

يطرح الدكتور شحرور سؤاله ـ بعد التمهيد بطلب ملح هو أن يأتي الجواب عليه بوضوح تام ـ على الشكل التالي:

(هل كلام النبي، وتدابيره، وتصرفاته في تلك الأمور التي لا تتعلق بالأصول (الحدود والعبادات والغيبيات إن صحت) هي وحي أم اجتهاد)؟

إن طرح السؤال بهذا الشكل يعني أن عبارة (الحدود والعبادات والغيبيات إن صحت) ـ و(إن صحت) هذه من قول الكاتب لا من قولي ـ هي تعريف وتفسير لأمر جاء قبلها. وقد أكد الكاتب على دلالتها التعريفية حين وضعها بين قوسين.

أمران وردا قبل هذه العبارة. والتعريف ينصرف إلى واحد منهما دون الآخر بالضرورة هما:

أ ـ كلام النبي وتدابيره وتصرفاته في تلك الأمور التي لا تتعلق بالأصول.

ب ـ كلام النبي وتدابيره وتصرفاته في تلك الأمور التي ـ وبالمفهوم المعاكس ـ تتعلق بالأصول.

سؤالنا نحن الآن هو:

أي الأمرين تعرِّفه لنا بأنه (الحدود والعبادات والغيبيات إن صحت)؟

هل هو كلام النبي وتدابيره وتصرفاته في تلك الأمور التي لا تتعلق بالأصول، أم هو ما تعلق بالأصول نفسها؟

والأهمية في سؤالنا تأتي من ضرورة التعرُّف إلى قصد الكاتب الذي طرح سؤاله بشكل فيه من الإبهام والغموض ما يسهل معه اعتبار (الحدود والعبادات

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٦٩.

والغيبيات إن صحت) على أنها من كلام النبي وتدابيره وتصرفاته التي **لا تتعلق بالأصول**. بل هي خارج إطار الأصول ولا تتصف بصفتها. **وفي هذا من الخطورة ما فيه على عقائد المسلمين**.

كما يَسهُل اعتبار (الحدود والعبادات والغيبيات إن صحت) على **أنها هي الأصول دون سواها**، مما ينأى بكل ما عداها من أحكام ونصوص لا تحتوي على (حدٍ أو عبادةٍ أو مفهوم غيبي) عن أن تكون أصلاً من أصول الإسلام. كالدعوة إلى العلم والحث علَى التفكير، والنظر في آيات الله، وإقامة المجتمع الإسلامي، وتأسيس العلاقات بين أفراده على هدي الإسلام في أوامره ونواهيه مما لا يتسع المجال لحصره وسرده. **وفي هذا من الخطورة ما فيه على عقائد المسلمين**.

إن الإبهام والغموض اللذين يلفان السؤال لفاً، مع إلحاح الكاتب على الطلب بأن يأتي الجواب عليه بوضوح تام، يجعلنا نميل إلى الظن بأن الكاتب إنما أراد أن يكون سؤاله على هذا الشكل الذي لا يمكن الإجابة عليه إجابة حاسمة لعدم معرفة المعنى المطلوب بالسؤال بشكل دقيق وسليم، وبذلك يحقق الكاتب ـ عن طريق التلاعب اللفظي في صياغة سؤال مبهم ـ نوعاً من الطرح المريب. حين يضع القارئ أمام:

إسلام ليس من أصوله (ما تعلق بالحدود والعبادات والغيبيات إن صحت).

أو إسلام تنحصر أصوله في (ما تعلق بالحدود والعبادات والغيبيات إن صحت) وليس من أصوله تبعاً لذلك (ما تعلق بالعلم وإقامة المجتمع الإسلامي وتأسيس العلاقة بين أفراده على هديه).

إسلام كهذا لا يمكن أن يكون هو الإسلام.

فالإسلام جعل من كلام النبي وتصرفاته ـ إذ ينهض بأعباء النبوة ـ أصلاً في كل ما يتعلق بهداية الناس إلى الحق في أي جانب كان الحق، في الحدود والعبادات والغيبيات أو في العلم والفكر والنظر وتعامل أفراد المجتمع فيما بينهم.

وبهذا استحق هذا النبي أن يكون على المسلمين ﴿شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥].

وقد ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣].

ومهمة الإنذار والتبشير لم تحدد بموضوع دون آخر ما دام هنالك ما ينهى عنه ويعاقب عليه وما دام هنالك ما يؤمر به ويثاب عليه.

والأنبياء ـ ومحمد ﷺ أفضلهم وخاتمهم ـ ينذرون الناس:

بوجود خالق (**غيبيات**).

تجب طاعته وإخلاص العبادة له وحده دون سواه (**عبادة**).

وأن يحتكموا إليه فيما يشجر بينهم (**تنظيم علاقات الناس ببعضهم**).

وأن عليهم النهوض بفريضة اكتساب العلم وتحصيله، ومواجهتهم بأن من يعلم لا يستوي مع من لا يعلم (**حث على العلم**).

وبالعقاب الشديد لمن يخالف النهي أو يرتكب الكبائر (**إقامة الحدود أو ما دونها**).

كما يبشرون الناس بالثواب الجزيل لمن ينتهي عما نهي عنه، ويؤدي ما كُلِّف بأدائه.

إنها أصول تحكم أحوال الناس كلها ما تعلق منها (بالحدود والعبادات والغيبيات) أو ما تعلق بسواها ما دام النص الإسلامي قد تعرض لها. فليس في النص الإسلامي لهوٌ أو لعبٌ سواء كان النص كلاماً لله عز وجل أو كلاماً للنبي وتصرفاً منه وتدبير.

وليس في هذا مساواة بين مقام (**الألوهية**) ومقام (**النبوة**) كما يحلو لبعض دعاة التحديث والمعاصرة أن يصوروا الأمر **افتراء على الفكر الإسلامي وتزويراً**. وإنما الأمر هو أن النص الإسلامي **إلهي** المصدر **نبوي** التبليغ.

وحين يتكلم محمدﷺ أو يتصرف ـ في معرض النهوض بمهام النبوة ـ لبيان النص وتفسيره ووضعه موضع التنفيذ بالممارسة والتطبيق فإنه إنما ينتقل بالنص الإلهي المقدس من مرحلة (التبلُّغ والتلقي) عن الله عز وجل إلى مرحلة (الإلقاء والتبليغ) وذلك بتبليغ النص الإلهي كما هو. ومن ثم وضعه موضع التداول والتعامل والتنفيذ من خلال الشرح والتوضيح، ومن خلال العمل والممارسة، ومن خلال إقرار ما يحصل أمامه أو رفضه.

وشرح النبي وتوضيحه هو أيضاً مما أوحي به إليه وليس من فهمه بمعزل عن الوحي الإلهي ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النجم: ٤، ٥].

٢ ـ تشكيك واضح وصريح:

ولا يقتصر الأمر لدى الكاتب الدكتور شحرور على استعمال أسلوب الإبهام والغموض، وإنما تعداه إلى ما هو أمر وأدهى.

في حالة الغموض والإبهام قد يلتمس البعض للرجل عذراً في أنه يقصد ذلك أو لا يقصد.

لكن حين يصوغ العبارة التي عليها تقع مهمة الدلالة والتعريف على ما هو أصل من وجهة نظر الكاتب أو على ما هو ليس أصلاً على الشكل التالي: (الحدود والعبادات والغيبيات إن صحت) مستعملاً أداة العطف (و) وليس (أو) ودون علامات فصل بين المعطوف والمعطوف عليه، بما قد يفيد أن **اشتراط الصحة مطلوب للحالات الثلاث، (الحدود)، و(العبادات)، و(الغيبيات)، وليس للغيبيات وحدها**. فإن الأمر يصبح أكثرَ من مُذْهل، وأكبرَ من خطير.

ماذا تعني عبارة **(إن صحت)** هذه؟

هل تعني أمراً آخر غير إعلان الشك بصحة وثبوت ما بلغنا عن الله عز وجل فيما أوحاه إلى نبيه مما يتعلق بـ(الحدود والعبادات والغيبيات) إعلاناً صريحاً واضحاً لا لبس فيه؟

(إن صحت) هذه، ليس لأحد أن يدعي أو يتقول أن الكاتب ربما كان يعني بها كلام النبي وتدابيره وتصرفاته. لأن الذي عناه من هذا في سؤاله هو ما إذا كان ذلك من النبي وحياً أم اجتهاداً لا الصحة أم عدم الصحة.

وإذا كان موقف الكاتب من الغيبيات معروف ومعلن بشكل واضح في الصفحة (٤٣) من كتابه والذي يساوي فيه بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ويتبنى النظرية التي تقول بأن هذين العالمين ماديان (أي يمكن إدراكهما بالسمع والبصر وفق منهجه في المعرفة) وأن عالم الشهادة في توسع مستمر، وعالم الغيب في تقلص مستمر، وأن غياب هذا العالم عن إدراكنا حتى الآن يرجع إلى أن درجة التطور لم تبلغ مرحلة تمكن من معرفته. ـ وقد ناقشناه في ذلك في الصفحة (١٠٩) من كتابنا هذا ـ، فإنه ليس له أن يأتينا الآن في الصفحة

٥٤٥ من كتابه نفسه ليعلن موقفاً جديداً هو الشك بصحة الغيبيات أصلاً.

عندما يعلن موقفاً من (الغيب) بأنه عالم مادي كعالم (الشهادة) فإن ذلك إقرار منه بثبوت وصحة وجود (عالم الغيب) والخلاف معه يبقى في حقيقة هذا العالم، هو يرى أنه عالم مادي، وكافة المسلمين عبر كافة الأزمان وكافة الأمصار يرونه عالماً مجهولاً وليس لديهم مفاتيح اكتشافه ووسائل معرفته و﴿إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ﴾ [يونس: ٢٠]. ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأنعام: ٥٩].

بين الصفحة ٤٣ والصفحة ٥٤٥ من كتابه يعلن عن الغيب في وضعين متناقضين، متغايرين، يمثلان نظامين للمعرفة مختلفين، متباينين:

الأول: وضع مستمد من نظام معرفي يقر بوجود الغيب ويقرر بأنه مادي كعالم الشهادة.

الثاني: وضع مستمد من نظام معرفي ينكرالغيب ويشترط للبحث فيه ثبوتُ صحته.

ونحن لا نضع هذا التناقض تحت نظر القارئ تحيزاً منا لأحد الوضعين.

معاذ الله أن نفعل ذلك فالوضعان مرفوضان في الفهم الإسلامي للنص الإلهي، هذا الفهم الذي لم ينهض ما يَثْبُت خلافه في أي منهج من مناهج البحث العلمي. وقد أوفينا الموضوع حقه من البحث في الصفحة (١٤٢) وما بعدها من كتابنا هذا ويمكن الرجوع إليها.

وإنما نضع هذا التناقض تحت النظر لبيان أسلوب الكاتب في تحقيق ما يهدف إليه. فهو لا يعنيه ـ فيما نرى ـ أن يعلن حقيقة يؤمن بها بقدر ما يعنيه نقضُ ما تأسَّس في الفكر الإسلامي وزعزعته. واختراقه بأي أسلوب كان.

فتارة يُقر بالغيب ولكنه يضرب صفحاً عما قرره الله تعالى بخصوص ذلك ويلتفت عن قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ﴾ [يونس: ٢٠] وقوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأنعام: ٥٩] وقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩] ليعلن ـ بصراحة تخالف صراحة النص ـ علمه بهذا الغيب وليحدد ماهيته بأنه عالم مادي كعالم الشهادة.

وتارة ينكر الغيب ويشترط لسلامة البحث فيه ثبوت صحته. متجاهلاً صراحة النص في إثباته لصحة الغيب في آيات من النص الإلهي بلغت - إذ أحصيتها - أربعاً وثلاثين آية في **معنى الغيب المنافي للشهادة** والذي اختص الله جل جلاله بعلمه حصراً حين قضى أنه وحده ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾﴾ [الجن: ٢٦].

ولا يقف التشكيك - على الوجه المطروح - عند الغيبيات، وإنما يمتد ليشمل الحدود والعبادات، لأن عبارة **(إن صحت)** التي وضعت مع الحدود والعبادات والغيبيات ضمن قوس واحدة، ولم يفصل بينها وبين هذه المعطوفات بحرف العطف **(و)** أي فاصل، وإنما أتت ملاصقة لكلمة **الغيبيات** التي عطفت على ما قبلها **العبادات** التي عطفت هي الأخرى على ما قبلها **الحدود** دون أية علامة فصل تتيح الظن بأن شرط الصحة ربما - على الأقل - كان مطلوباً للغيبيات دون العبادات والحدود، ولكن الأمر كان على غير ذلك.

وإخلاص العبادة لله وحده دون سواه أساس الممارسة الصادقة للاعتقاد في الإسلام بعد الإيمان به والتسليم له. ﴿قُلۡ إِنِّيٓ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾﴾ [الزمر: ١١]. ﴿قُلۡ إِنِّي نُهِيتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَمَّا﴾ [غافر: ٦٦] ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۚ إِنَّنِي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ ﴿٢﴾﴾ [هود: ١، ٢]، ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ﴾ [التوبة: ٣١] ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥].

ولقد أحصيت في النص الإلهي المقدس (٢٦٩ آية) مائتين وتسعا وستين آية مبثوثة في سور الكتاب كلها تتحدث عن العبادة وإخلاصها لله عز وجل دون غيره من أوثان وآلهة مزعومة لا تضر ولا تنفع.

ومثل العبادات، فإن (الحدود) أساس آخر من أسس النظام الإسلامي. يضبط أخطر التصرفات والأفعال. لا أعني بذلك عقوبات الكبائر وحسب، وإنما أعني حركة المجتمع من خلال تصرفات أفراده فيما بينهم، وتصرفاتهم فيما بينهم وبين خالقهم، لأن هذه الحدود عدا عن كونها عقوبات للكبائر في

أحد وجوهها فهي تشكل **منطقة حظر** وحاجز أمان في وجه آخر:

﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧]	تحذير من الاقتراب منها
﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: ٢٢٩]	تحذير من تجاوزها
﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]	عقوبة التعدي

عقوبة مريعة مرعبة هي **الخلود في النار** لمن يتعدى **حدود الله** ويتجاوزها.

وهذا يعني أن **مفهوم الحدود في النظام الإسلامي** في أعلى درجات الخطورة والأهمية، ويشكل أحد أبرز وأبلغ أسس التشريع أثراً في تكوين المجتمع الإسلامي، وإقامة بنيانه على قواعد راسخة يتعثر عندها الخطأ وينهار، ويقوى بها الصواب ويشتد.

إن **التشكيك بصحة الغيبيات والعبادات والحدود** ـ وهي مواضيع مبثوثة في النص الإلهي المقدس قبل أن يتعرض لها كلام النبي ﷺ بالشرح والتوضيح ـ **إنما يعني التشكيك بصحة النص الإلهي المقدس ذاته**.

فهل كان الدكتور شحرور يعني ذلك عندما اشترط ما اشترط.

أتمنى أن لا يكون الأمر كذلك، إشفاقاً عليه من يوم ﴿كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا﴾ [الإنسان: ٧].

٣ ـ وحي أم اجتهاد:

يبقى بعد كل هذا هدف السؤال وغايته:

هل كلام النبي، وتدابيره وتصرفاته في تلك الأمور التي لا تتعلق بالأصول، **وحي أم اجتهاد؟**

ودون انتظار للجواب يسارع الدكتور شحرور ويقرر:

أ ـ **أن ما اصطُلح على تسميته بالسنة النبوية إنما هو حياة النبي ﷺ كنبي**

وكائن إنساني عاش حياته في الواقع بل في الصميم منه وليس في عالم الوهم. فهو عليه الصلاة والسلام إلى جانب الوحي الذي كرمه الله به، عاش حياته في القرن السابع الميلادي في شبه جزيرة العرب بكل ما يحيط بها من ظروف جغرافية وتاريخية.

ب ـ أن النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم لم يعتبروا في وقت من الأوقات أن الأحاديث النبوية هي وحي(١).

وقد قرر الكاتب هذا بعد أن وقع ـ أو ارتضى الوقوع ـ في خطأين فادحين:

أ ـ **الخطأ في فهم الآيتين ٣ و٤ من سورة النجم** ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾.

ب ـ **الخطأ في فهم موضوع التدوين** وأوامر النبي ﷺ فيه وموقف الصحابة منه.

قرار الكاتب أن السنة هي **حياة النبي ﷺ كنبي وكائن إنساني، ونفيه مبدأ الإيحاء عن الأحاديث النبوية** ـ كان فيما نرى ـ قائماً لديه ومتخذاً سلفاً، وما كان يحاول إلا العثور على ما قد يصلح لتبريره.

وخلافاً للطرق العلمية في البحث، فإنه لم يصل إلى هذه النتيجة بعد الدراسة والنظر في النصوص، وإنما أتى البحث والدراسة ـ بعد اعتماد النتيجة وتقريرها ـ في محاولة لإيجاد متكأٍ يوكئها عليه، ومستند يسندها إليه. فهل تيسرت المحاولة؟ لنر ذلك بعد مناقشة الخطأين:

الخطأ الأول: في فهم الآيتين ٣ و٤ النجم:

يعرض لنا الكاتب الآيتين:

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ ليعيب على الذين استندوا إليهما في تقرير أن ما كان يقوم به النبي ﷺ هو وحي ما فعلوه، لأن الاستناد إلى هاتين الآيتين ـ فيما يراه ـ لا مسوغ له ألبتة هنا، ويستدل على ذلك **بأن الضمير (هو) لا يعود إلى النبي ﷺ وإنما يعود بوضوح وحصراً إلى**

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٦.

الكتاب ولا علاقة للضمير هنا بالضمير المستتر قبله في الفعل (ينطق) العائد إلى النبي ﷺ[1].

ولا أرد كل الذنب في هذا الفهم الخاطئ إلى الدكتور الشحرور، وإنما أرد معظمه إلى الدكتور جعفر: وكل يقيني أن الدكتور جعفر ـ وهو المستشار اللغوي للشحرور ـ ما كان ليغفل عن حقيقة الضمير **(هو)** في هذه الآية وإلى أين يعود، فهو نحوي هذه **القراءة المعاصرة** وصرّافها. فلماذا لم يُظهر للكاتب **حقيقة الضمير** ويرشده إلى **(المُضْمَر)** الذي تتجه إليه الدلالة بأنه **(وحي يوحى)**؟

وهكذا يبقى تعرف الدكتور شحرور على **الضمير الصحيح** بيد الدكتور جعفر.

والآن لندرس النص بوضوح وجلاء لا إضمار فيهما ولا إخفاء فماذا نجد؟

الآيتان ٣ و٤ من سورة النجم هما بعض من مجموعة آيات تصدرت هذه السورة، ولا يمكن دراستهما إلا من خلال وضعهما ضمن سياق مجموعة الآيات هذه وهي كما يلي:

﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ ١﴾	الله يقسم ببعض ما خلق
﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ ٢﴾	نفي الضلال والغواية عن صاحبكم محمد ﷺ
﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ٣﴾	نفي الهوى عن صاحبكم محمد ﷺ حين يتكلم
﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ٤﴾	فما (نُطْقُ) صاحبكم محمد ـ إذا ينطق ـ إلا وحي يوحى
﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ ٥﴾	أتاه به جبريل عليه السلام
﴿ذُو مِرَّةٖ فَٱسۡتَوَىٰ ٦ وَهُوَ بِٱلۡأُفُقِ ٱلۡأَعۡلَىٰ ٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ٨ فَكَانَ قَابَ قَوۡسَيۡنِ أَوۡ أَدۡنَىٰ ٩﴾	وصف لحال جبريل إذ ينقل الوحي لمحمد ﷺ
﴿فَأَوۡحَىٰٓ إِلَىٰ عَبۡدِهِۦ مَآ أَوۡحَىٰ ١٠﴾	فأوحى الله إلى عبده صاحبكم محمد ما أوحى

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٥.

من النظر في هذا النص الذي يتصدر سورة النجم ويستغرق آيات عشراً نجد:

أ ـ **أن الضمير (هو) لا يعود إلى (النبي) وفي هذا أصاب الشحرور.**

ب ـ **وأن هذا الضمير لا يعود إلى (الكتاب) لا بوضوح ولا حصراً وفي هذا أخطأ الشحرور.**

أي قارئ على شيء من تذوق العربية ولو كان يسيراً، وعلى شيء من العلم بالنحو يدرك أن **الضمير (هو) يعود إلى (النُطق) بوضوح وحصراً.**

فالحكاية عن محمد ﷺ لتأكيد أنه (ما ضل وما غوى)، وأنه (ما ينطق عن الهوى).

وليست الحكاية **عن الكتاب** أبداً. لأن المحكي عنه جاء صريحاً وعلى الحقيقة لا المجاز وتمت الدلالة عليه بلفظ **صاحبكم**. وبَدَهيٌّ أن الصاحب الذي ما ضل وما غوى هو محمد ﷺ وليس الكتاب.

وما ينطق محمد عن الهوى فما نُطْقُه إلا عن وحي يوحى.

وعلى الدكتور جعفر ـ وليس الدكتور شحرور ـ أن يقدم لنا ما يثبت غير ذلك إن استطاع إليه سبيلاً.

إذن: **نُطْقُ محمدٍ ﷺ عن وحي يوحى لا عن الهوى.**

وبَدَهيٌّ أن نطقه هو كلامه الذي يتكلمه. وهذا يؤدي إلى نتيجة واحدة لا ثاني لها. وهي:

أن كلام محمد ﷺ وحي يوحى وليس اجتهاداً يُجْتهد.

على أن لهذه النتيجة مدى لا تجتازه، هو المدى الذي ينهض فيه محمد ﷺ بمهام النبوة والرسالة.

فهو **نبي ورسول** من جهة، لا ريب في ذلك أبداً.

وهو **بشر** من جهة أخرى، لا مرية في ذلك أبداً.

وقد ثبتت الصفتان له بالنص الإلهي المقدس:

صفة النبوة والرسالة: (﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

صفة البشر: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [الأنبياء: ٣٤].

الصفتان معاً: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الأنبياء: ٩٣].

وحين يتكلم محمد ﷺ أو يتصرف بما تفرضه مهام النبوة والرسالة من شرح وتوضيح وتعليم وتربية وتنظيم وتبليغ وما إلى ذلك مما يتعلق بترسيخ بنيان المجتمع الإسلامي على أسس المنهج الإسلامي وإقامة الدين لله وحده وإعلاء كلمته في أرضه وملكه، فإنما يتكلم ويتصرف بوحي من الله عز وجل لأن الدين لله جل جلاله لا لمحمد ﷺ ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٣] فليس لمحمد ولا لغيره أن يقرر في دين الله إلا ما شاء الله (جل جلاله) وما لمحمد ﷺ في هذه الحالة إلا التبليغ.

حين طلب وجهاء قريش وسادتها محمداً لمفاوضته على هذا الدين الذي أتاهم به عارضين عليه الملك إن شاءه فرفض، لم تجد قريش بداً من وضع شروط للإيمان بهذا الدين:

﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ﴾ [الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣].

ووجد محمد ﷺ أن تنفيذ أي من هذه الشروط يخرج عما هو مكلف به وليس له أن يزعمه أو يعد به أو يفتريه في دين الله فلم يكن أمامه إلا أن يرد عليهم بكل صراحة وبلاغة وحسم قائلاً:

﴿سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٣].

وأنهى المفاوضة بهذا القول الذي أوحاه إليه ربه وحسم الجدال. لأن ما طلبته قريش لا يقرره محمد ﷺ أو يعد به دون إذن من ربه ووحي يوحيه إليه. فهو مكلف بتبليغ الرسالة دون زيادة أو نقصان، وأمر التكليف واضح وصريح:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ	دون غيره
مِن رَّبِّكَ	لا من غيره

﴿وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ — أي لم تبلغ ما أنزل إليك كما أنزل دون زيادة أو نقصان

فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ المائدة: ٦٧ — وإنما تكون قد بلغت أمراً آخر

أما **حين يتكلم محمد كبشر بما لا يتعلق بمهام النبوة والرسالة** فإنما يتكلم ويتصرف كما يتكلم ويتصرف باقي الناس حسب الظروف والمناسبات، ووفق ما يتطلبه الموقف حسب أعراف الناس وعاداتهم، وحسب حاجاتهم ومطالبهم، ووفق ما يرونه خطأ أو يرونه صواباً. وسيرة محمد ﷺ سجلت لنا من ذلك وقائع كثيرة أكتفي بعرض واحدة على سبيل المثال حصلت في بدر أثناء التَّهيؤِ لملاقاة المشركين فيها:

فلقد (مضت قريش حتى نزلوا بالعدوة القصوى من الوادي خلف العقنقل وبطن الوادي، . . . .

والقُلُب (الآبار) ببدر في العدوة الدنيا إلى المدينة.

وبعث الله السماء، وكان الوادي دهساً (ليناً) فأصاب رسول الله ﷺ وأصحابه منها ما لبد لهم الأرض، ولم يمنعهم من السير، وأصاب قريشاً منها ما لم يقدروا أن يرتحلوا معه، فخرج رسول الله ﷺ يبادرهم إلى الماء حتى إذا جاء أدنى ماء من بدر نزل به).

لم يرق ذلك للصحابي الجليل الحباب بن المنذر من الناحية التكتيكية للمعركة إلا أن يكون ذلك وحياً لمحمد ﷺ من ربه. ولكي يحسم الأمر ويقف على حقيقة **تصرف النبي** ﷺ أتاه وقال:

يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه **أم هو الرأي والمكيدة؟**

قال (أي محمد ﷺ): **بل هو الرأي والحرب والمكيدة**.

فقال (أي الحباب): يا رسول الله إن هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم فتنزله، ثم نغور ما وراءه من القلب ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماءً ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون فقال رسول الله: لقد أشرت بالرأي، فنهض ومن معه من الناس فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل عليه، ثم أمر بالقُلُب فغوِّرت، وبنى حوضاً على القليب الذي نزل

عليه فملئ ماء، ثم قذفوا فيه الآنية)[١].

هذه الواقعة تعني أن محمداً ﷺ لم يكن لديه عن مكان المعركة وحي، ولما قرر النزول بأدنى ماء من بدر فإنما كان يتصرف تصرف قائد مسؤول عن إدارة معركة لم يأته من ربه بشأنها شيء يلزمه بخطة عليه اتباعها. **فكان لا بد له من الاجتهاد في ذلك فاجتهد.**

وما دام الأمر **اجتهاداً لا وحياً** ويتعلق بتكتيك معركة محدودة ـ على خطورة هذه المعركة ونتائجها ـ لا باستراتيجية نظام، فإن الأمر يمكن أن يُبحث ويُناقش **(ويُجْتَهَدَ)** فيه للوصول إلى الحل دون تعصب ودون إهمال للرأي الآخر. وقد كان ذلك.

ونزل محمد ﷺ وهو النبي الرسول على رأي الحباب بن المنذر لأنه وجده قد أشار بالرأي.

وما كان للنبي ﷺ أن يرفض رأياً صواباً يخدم المعركة ما دام الأمر أمر رأي واجتهاد، حتى لو خالف رأيه واجتهاده.

إنه الإسلام، بعظمة نظامه وقوه أسسه وبنائه.

وإنه محمد نبي الله ورسوله، بسمو الإنسان الكبير وصدقه مع الناس وإخلاصه.

وإنه الحباب بن المنذر، بطهر الصحابي وحبه للنبي، وإخلاصه في النصح لله ورسوله.

إذن:

فكلام النبي ﷺ حين يتكلم بما تفرضه مهامّ النبوة والرسالة وتصرفه بما تمليه عليه وتقتضيه، إنما هو **وحي يوحى إليه** وليس اجتهاداً يجتهده أو رأياً يرتئيه.

وكلام النبي ﷺ حين يتكلم كإنسان بما لا يتعلق بمهام النبوة والرسالة وتصرفه بما تمليه عليه وتقتضيه ممارسته للحياة كإنسان وبشر **إنما هو رأي**

---

(١) سيرة ابن هشام، دار ابن كثير، ج١ و٢ ص٦٢٠.

واجتهاد وليس وحياً بالضرورة، ويمكن مناقشته فيه وإبداء رأي آخر كما حصل من الحباب بن المنذر في بدر.

الخطأ الثاني: في فهم موضوع التدوين وأوامر النبي ﷺ فيه وموقف الصحابة منه.

ويبدو خطأ الكاتب في فهم هذا الموضوع من خلال طرحه للسؤالين التاليين:

السؤال الأول: لماذا لم يأمر النبي ﷺ بجمع كلامه مع أنه أمرهم ـ ولا يبين الكاتب هنا من **(هم)** الذين **(أمرهم)** ـ بتدوين الوحي بكل دقة؟

السؤال الثاني: لماذا لم يجمع الصحابة الحديث كما جمعوا الكتاب بعد أن فرغوا من جمع الكتاب وتدوينه؟[1].

والكاتب في مناقشته لهذا الموضوع يقع بأخطاء بالغة ما كان لمثله ـ وهو من يتصدى لمناقشة مواضيع على هذا القدر من الخطر والأهمية ـ أن يقع فيها، إلا إذا كان يعي الحقيقة ثم يتعمد طمسها وإخفاءها

في ردنا على هذين السؤالين اللذين يطرحهما الدكتور شحرور ومناقشتنا له فيهما سنقدم الأمر كما كان، والحقيقة فيه كما هي:

الرد على السؤال الأول: في أمر النبي ﷺ بتدوين الوحي:

يخلط الكاتب هنا بين أمر النبي ﷺ بتدوين الوحي وعلمه بقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]. خلطاً يدل على عدم بذله أي جهد لدراسة واستيعاب القضيتين. ـ قضية الأمر بالتدوين، وقضية تنزيل الذكر وحفظه ـ استيعاباً سليماً، ولو فعل لأدرك أن لكل قضية منهما مهمتها وأبعادها التي تتلامس مع القضية الأخرى ولكنها لا تغني عنها.

والخلط قد أتى من طرح الفكرتين معاً بشكل فيه من التعمية على القارئ، ومن التغيير والتبديل في الحقائق والوقائع التاريخية ما يجب أن يقف عنده الباحث المنصف لو كان ينهج في بحثه **نهجاً علمياً** صحيحاً وسليماً، والحقيقة أن الأمر في القضيتين هو كما يلي:

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٦ و٥٤٧.

١ ـ قضية التدوين:

الصحيح الثابت تاريخياً أن النبي ﷺ اتخذ كتاباً يدونون النص الإلهي المقدس الموحى إليه كتاباً. باللفظ الذي يتنزل به.

والصحيح أيضاً أنه لم ينه عن تدوين حديثه **بشكل مطلق وعام. وإنما: نهى أناساً... وسمح لأناس.**

أ ـ أما عن تدوين النص الموحى به كتاباً:

فلم يكن للنبي ﷺ إلا أن يأمر بذلك. ولم يكن لهذا النص إلا أن يدوَّن كتابةً. وأمر النبي ﷺ بذلك **إنما هو تنفيذ لما كان لا بدَّ له من أن يكون**. وإلا لكان مصير عدد كبير من آيات هذا النص الإلهي المقدس أن توضع موضع تساؤل وشك وارتياب ونظر.

ولقد أحصيت في هذا النص **اثنتين وتسعين آية تصفه بأنه (كتاب)** فهل يصح أن يوصف بذلك ولا يكتب بالخط وبالقلم.

ولقائل أن يقول ـ وعلى طريقة الشحرور ـ: إن الكتاب يعني **(الجمع)** ولا ينحصر معناه بما يكتب (بالخط والقلم) بالضرورة.

ونحن نقول إن الكتاب يعني **(مجموع المخطوط بالقلم)** في مألوف المعنى ومُتداوَلِه. وحصر المعنى بـ**(الجمع)** فقط، ودون تثبيت هذا الذي يُجمعُ وتدوينِه بالخط والقلم، فيه من التكلف والابتعاد عن حقيقة دلالة لفظ **(كتب) ومشتقاته** من مثل **كتب.... يكتب.... كتاباً.... مكتوباً** ـ فيما هو مألوف لدى العرب قديمهم وحديثهم ـ ما فيه.

إن الجمع بين المعنيين: **معنى الجمع ومعنى الخط بالقلم، والتدوين** هو الذي يعطي لهذا اللفظ **(كتب)** ومشتقاته المعنى الصحيح السليم المتكامل. ومحاولة التفريق بين:

معنى الجمع: الذي يعنيه اللفظ فعلاً.

ومعنى الخط والتدوين: الذي يعنيه اللفظ فعلاً.

إنما هي محاولة لإبعاد اللفظ عن دلالته الحقيقية التي يقصدها المتكلم. ويفهمها المخاطب منذ كانت العربية لغة تواصل واتصال حتى يومنا هذا.

ولكي نيسر الأمر على الكاتب فإننا ندله على ما لا مطعن له فيه ألا وهو معجم (**مقاييس اللغة**)[1] لابن فارس الذي اعتبره مرجعاً له دون غيره من المعاجم، فلقد جاء في الجزء الخامس منه ص١٥٨ ما يلي:

الكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدل على جمع شيء إلى شيء، من ذلك الكتاب **والكتابة** يقال كتبت الكتاب اكتبه كتباً... والمكاتب: العبد الذي يُكاتبه سيده على نفسه يراد بذلك الشرط الذي يُكتب بينهما.

لاحظوا معي في كلام ابن فارس انصباب المعنى في لفظ **كتب** على الكتاب الذي **يكتب كتباً** ومن ذلك الشرط الذي **يكتب** بين العبد وسيده.

وما دام الأمر كذلك، فلا يمكن فهم اثنتين وتسعين آية في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً فهماً سليماً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إلا من خلال صورة لهذا النص مكتوبة بالخط والقلم.

ولو لم يجر تدوين هذا النص بالخط والقلم لقيل فيه ما قيل، ولا يغني عن ذلك في مواجهة المشككين المغرضين الاحتجاج. بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩] ولكانت هذه الآية حجة للمشككين لا حجة عليهم، إذ يكون لهم أن يتساءلوا: أين هذا الذكر الذي وعد الله بحفظه؟ وكيف لنا أن نتأكد من ذلك إن لم تكن بين أيدينا صورة منه موثقة عن طريق تدوينها بالخط والقلم؟.

من هنا نجد أن جمع الوحي بتدوينه بـ(**الخط والقلم**) كان له أثرين بالغين في عملية التحدي وصدق الوعد الذي تضمنته الآية.

الأثر الأول: يتجلى في ظهور وبروز وسيلة من وسائل الحفظ للعيان والمشاهدة **بتدوين النص وعدم تركه** للذاكرة إذ الظن بالذاكرة أهون وأيسر.

الأثر الثاني: يتجلى في أن ما جُمع ودوِّن، أصبح شاهداً على صدق الوعد والتحدي الذي تضمنته الآية ٩ الحجر. مما يجهض أي محاولة للتشكيك والتساؤل. لأن **قضية صدق الوعد والتحدي**. أصبحت قائمة ومعها شاهدها. بالنص المدوَّن بالخط والقلم.

---

(١) مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ج٥ ص١٥٨.

وإذا كان تدوين النص بالخط والقلم يشكل شاهد الصدق على هذا الوعد والتحدي في هذه الآية. فإن نص الآية قد شكل في الوقت نفسه شاهداً على الصدق والصحة والأمانة في عملية الجمع والتدوين. وفي هذا من الإعجاز ما فيه.

أكثر من أربعة عشر قرناً تمضي على تدوين هذا النص الإلهي المقدس وهو **محفوظ** كما تم تدوينه، لم تتغير فيه كلمة ولم يتبدل فيه حرف، وفي هذا أكبر وأبلغ شهادة على صدق الآية ٩ الحجر.

أكثر من أربعة عشر قرناً تمضي على نزول الوعد والتحدي في هذه الآية وهي ما تزال ـ وستبقى إلى الأبد ـ على ما وعدتْ به وتحدّتْ. وفي هذا أكبر وأبلغ شهادة على صحة وسلامة ما تم تدوينه، مما يمنع أي ريبة لمرتاب أو مشكك أو متسائل.

وفوق هذا:

تعالوا ننظر معاً إلى مجموعتين من الآيات في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً:

المجموعة الأولى:

﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ ۝٢ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ ۝٣﴾ [الطور: ١ ـ ٣]

المجموعة الثانية:

﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾ [الواقعة: ٧٧ ـ ٧٩]

في المجموعة الأولى ـحديث عن كتاب: مسطور في رق..... ومنشور

وقد أجمع المفسرون على أن النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، هو أحد مدلولات ﴿وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ ۝٢﴾[1] وليس هنالك ما يبرر ترجيح استنتاج دلالات أخرى مخالفة. وحتى لو كان ذلك، فإن الربط بين

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ج١٧ ص٥٨؛ وتفسير ابن كثير، ج٤ ص٢٣٨؛ وتفسير البغوي، ج٤ ص٢٣٦؛ والزمخشري، ج٣ ص١٤٠؛ والمراغي، ج٢٧، ص١٧.

كتاب ومسطور يجعل لفظ (**كتاب**) يعني في مثل هذه الحالة ما هو مسطور. وقد تم **تسطير** الكتاب في **رق منشور**.

وبالعودة إلى معجم (مقاييس اللغة) الذي يعتمده كاتبنا دون سواه نجد ما يلي:

والرق الذي يكتب فيه معروف[1]. **ومنه نشرت الكتاب**. خلاف طويته[2].

إذن: نحن أمام **كتاب مسطور** كتبت سطوره في **رق منشور** للإطلاع عليه وقراءته، غير مطوي عن إمكان النظر إليه.

فهل يكون هذا ممكنا لو لم يأمر النبي محمد ﷺ بجمع الوحي وتدوينه؟

بل هل كان له ألا يفعل ذلك؟

ولو افترضنا جدلاً، أن الوحي لم يجمع ويدوَّن، وأن محمداً ﷺ نهى عن جمعه وتدوينه، فما يكون حال هذه المجموعة من الآيات؟

﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ ۝٢ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ ۝٣﴾ [الطور: ١ ـ ٣].

أليس لسائل أن يسأل ـ لو كان ذلك ـ أين هو هذا الكتاب المسطور؟

بل أين هو الرق الذي سطرّ فيه؟ لماذا طوي ولم ينشر لنتأكد منه ونطلع عليه؟

وفي هذا ما فيه من مجال رحب للتشكيك بالوحي كله، وللافتراء على الرسول بما يبلغه للناس كله. وللطعن بعملية إرسال محمد ﷺ للبشر كافة بشيراً ونذيراً كلها.

ولكن صدق الوحي والموحي، وصدق الرسول والرسالة ـ ولا ريب في ذلك كله أبداً ـ كان لا بد من أن يقوم بحجته على الناس كافة، فكان الجمع والتدوين هو الشاهد وهو الحجة إلى يوم القيامة. وما كان لمحمد ﷺ إلا أن يفعل ذلك ويأمر به، وما كان لمحمد ﷺ أن يأمر بغير ذلك أو ينهى عنه.

---

(١) مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ج٢ ص٣٧٧.

(٢) مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ج٥ ص٤٣٠.

في المجموعة الثانية ـ حديث عن: **قرآن كريم... مكنون (مصان) في كتاب.... لا يحل لغير المطهرين أن يمسوه.**

واضح بجلاء أن (مسَّ) هذا الكتاب حلال للمُطهّرين حرام على غيرهم.

وبغض النظر عن الخلاف بين المفسرين حول المقصود **بالمُطهّرين**، وسواء كانوا الملائكة أم المسلمين غير المحْدِثين (الذين هم في حالة حدث أصغر أو حدث أكبر) فإن هذا الكتاب ـ على أي وجه كان المعنى المختلف فيه للمطهرين ـ هو مما يقع عليه فعل **(المَسّ)**.

وفي معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس الذي يعتمده الكاتب: أن الكاف والنون أصل واحد يدل على ستر أو صون[1].

إذن:

نحن أمام كتاب مصان، **يمسه** المطهرون **مساً مادياً بحاسة اللمس.**

فهل يكون هذا ممكناً للمسلمين غير المحدثين لو لم يأمر النبي محمد ﷺ بجمع الوحي وتدوينه؟ بل هل كان له ألا يفعل ذلك؟

ولو افترضنا جدلاً أن الوحي لم يجمع ويدون، وأن محمداً ﷺ نهى عن جمعه وتدوينه. فما يكون حال هذه المجموعة من الآيات؟

﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِى كِتَـٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾ [الواقعة: ٧٧ ـ ٧٩].

أليس لسائل أن يسأل ـ لو كان ذلك ـ أين هذا الكتاب الذي يمكننا مسه ولمسه؟

وفي هذا ما فيه من مجال رحب للتشكيك بالوحي كله، وللافتراء على الرسول بما يبلغه للناس كله، وللطعن بعملية إرسال محمد ﷺ للبشر كافة بشيراً ونذيراً كلها.

ولكن صدق الوحي والموحي، وصدق الرسول والرسالة ـ ولا ريب في ذلك أبداً ـ كان لا بدّ له من أن يقوم بحجته على الناس كافة، فكان الجمع

(١) مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ج٥ ص١٢٣.

والتدوين هو الشاهد والحجة إلى يوم القيامة، وما كان لمحمد ﷺ إلا أن يفعل ذلك ويأمر به وما كان لمحمد ﷺ أن يأمر بغير ذلك أو ينهى عنه.

(كان رسول الله ﷺ يأتي عليه الزمان وهو ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء **دعا بعض من كان يكتب** فيقول: ضعوا هذه الآيات في السور التي يذكر فيها كذا وكذا)[١].

والذين كانوا **بعض من يكتب** ويدعوهم الرسول ﷺ لوضع الآيات التي تنزل عليه في مكانها من السور ـ على كثرة الصحابة وتلقيهم ما ينزل وحفظه عنه، ومعارضة بعضهم بعضاً فيه ـ قلة يتراوح عددهم بين أربعة كلهم من الأنصار:

أبي بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد (أحد عمومة أنس بن مالك وقيل ثابت بن زيد).

أو **سبعة** حين يضاف إلى الأربعة:

أبو الدرداء وعثمان بن عفان وتميم الداري.

على أن القراء كانوا أكثر من ذلك بكثير، يشهد لذلك كثرة القراء الذين قتلوا يوم مسيلمة باليمامة[٢].

إلا أن ما يعنينا ويثير انتباهنا في بحثنا هنا هو: **بعض من كان يكتب لا كل من كان يقرأ**.

حيث يتبين لنا أن الرسول ﷺ لم يكن يطلب تدوين الوحي من كل الناس، ولم يأمر بذلك كل الناس، بل أمر به **بعض من كان يكتب**، وطلبه منهم. وهذا سيلقي ضوءاً على موضوع تدوين السنة وجمعها، ويتصل به كما سنرى حين نبحث في ذلك.

على أن النبي ﷺ الذي أمر **بعض من كان يكتب** بوضع الآيات التي تنزل عليه في مكانها من السور، **لم يؤثر عنه أنه أمر بجمع ما أوحي إليه بعضه إلى بعض**، كما نجده الآن في (المصحف)، وقد كان ذلك بعد وفاته موضع جدل

---

(١) مشكاة المصابيح الحديث ٢٢٢؛ وسنن أبي داود، الحديث ٧٨٦.

(٢) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، دار المعرفة، بيروت، ج١ ص٢٣٥.

ونقاش بين أبي بكر وعمر وزيد بن ثابت ﷺ حيث يقول زيد:

(أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر ﷺ:

إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن.

قلت لعمر: **كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ**.

قال عمر: هذا والله خير.

فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر.

قال زيد:

قال أبو بكر: إنك رجل شاب، عاقل، لا نتهمك، **وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ** فتتبع القرآن فاجمعه.

فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن.

قلت: **كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟**

قال: هو والله خير.

فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري لما شرح له صدر أبي بكر وعمر ﷺ، **فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال**، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتُّم) حتى خاتمة براءة.

فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنه[(١)].

أمر بعض من يكتب بتدوين الوحي.

---

(١) صحيح البخاري، تحقيق د. مصطفى البنا، ج٤ ص١٩٠٧، حديث ٤٧٠١.

ولم يأمر بجمع الوحي.

فهل كان الأمر بالنسبة للسنة يختلف كثيراً عن ذلك؟

لنبحث الأمر وننظر إلى النتائج.

ب ـ أما عن تدوين السنة:

١ ـ إن عبد الله بن عمرو بن العاص قال:

(**كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ، أريد حفظه فنهتني قريش وقالوا:** أتكتب كل شيء سمعته من رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ بشر يتكلم في الغضب والرضا؟ فأمسكت الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأومأ إلى فيه وقال: (**أكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق**)[١].

(يلاحظ أن خشية قريش إنما كانت من تدوين حديث محمد وهو (بشر يتكلم في الغضب والرضا) لا من تدوين حديثه (وهو يبلغ ما يوحى إليه ثم يبينه للناس).

٢ ـ إن أبا هريرة قال:

(ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب ولا أكتب)[٢].

٣ ـ إن رافع بن خديج قال:

(قلنا: يا رسول الله إنا نسمع منك أشياء أفنكتبها؟ قال: اكتبوا ولا حرج)[٣].

هذا غيض من فيض مما ثبت عن الرسول ﷺ بالإسناد الصحيح والنقل السليم.

إلا أن ثمة أيضاً ما ثبت عن الرسول ﷺ يخالف هذا، من ذلك:

١ ـ ما رواه أبو سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه)[٤].

---

(١) السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص٣٠٣.
(٢) السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص٣٠٤.
(٣) السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص٣٠٤.
(٤) السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص٣٠٣.

وقال أبو سعيد أيضاً: (جهدنا بالنبي ﷺ أن يأذن لنا في الكتاب فأبى) وفي رواية عنه قال: (استأذنا النبي ﷺ في الكتابة فلم يأذن لنا)[1].

٢ ـ ما روي عن أبي هريرة أنه قال: (خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نكتب الأحاديث فقال: ما هذا الذي تكتبون؟ قلنا: أحاديث نسمعها منك.

قال: كتاب غير كتاب الله؟ أتدرون؟ ما ضل الأمم قبلكم إلا بما **كتبوا من الكتب مع كتاب الله**)[2].

والسؤال الآن هو: كيف التعامل مع ما ثبت من الأذن بالكتابة وما ثبت من النهي عنها؟

ذهب العلماء في الرد على هذا السؤال مذاهب شتى:

١ ـ فمنهم من اعتبر حديث أبي سعيد موقوفاً عليه فلا يصلح للاحتجاج.

٢ ـ ومنهم من اعتبر أن النهي كان أول الإسلام مخافة اختلاط الحديث بالقرآن، ثم زال الخوف فنسخ الحكم وصار الأمر إلى الجواز.

٣ ـ ومنهم من اعتبر أن النهي ربما كان عاماً وخص بالسماح له من كان قارئاً كاتباً مجيداً[3].

وعندي أن الأمر أوضح من هذا كله وأيسر.

لو كان أبو سعيد الخدري قرشياً، وكان أسلم في مكة، لقلنا أن النهي كان في مطلع الإسلام في مكة والإسلام ضعيف ويحتاج إلى نوع من السرية يحققه الحفظ أكثر مما تحققه الكتابة على رقاق معرضه للبلى. لكنه أنصاري خزرجي مدني.

إذن: ما ثبت من النهي وما ثبت من الأذن بالكتابة، كان في المدينة لا في مكة.

والأحداث في المدينة كانت من الكثرة بحيث لا يمكن لصحابي غير منقطع لملازمة النبي ﷺ ملازمة كاملة أن يحيط بكل أقواله وأفعاله فيها.

---

(١) السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص٣٠٣.

(٢) السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص٣٠٣.

(٣) السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص٣٠٦.

لا نستطيع الزعم بأن أبا سعيد لم يكن ملازماً له.

ولكن ليس لدينا ما يمكننا من الزعم أيضاً بأن الرجل لم يكن ليغيب عنه، لا هو قال هذا عن نفسه، ولا غيره من الصحابة قاله عنه، بخلاف أبي هريرة فقد قال عن نفسه:

(إني كنت امرءاً مسكيناً ألزم رسول الله ﷺ على ملء بطني، وكنت أُكْثِرُ مجالسة رسول الله ﷺ أحضر إذا غابوا وأحفظ إذا نسوا)[١] وقال الصحابة عنه مثل ذلك.

وبدهي أن يسمع أبو سعيد ما سمع ويذعن له، ولقد سمع نهياً فانتهى، واستأذن فلم يؤذن له.

وبدهي أن يسمع عبد الله بن عمرو ورافع بن خديج وأبو هريرة وغيرهم ما سمعوا، فيذعنوا له ما عدا أبي هريرة لاستحالة ذلك عليه؛ إذ هو لا يكتب.

و بدهي أن يحصل لعبد الله بن عمرو ورافع بن خديج من الإذن ما لم يحصل لأبي سعيد، وليس في هذا تعارض ولا تناقض. لأن الأمر مرتبط بتقدير الحال التي يطلب فيها الإذن، وتقدير الأجدى في طالب الأذن، حفظِه أم كتابتِه. وليس أحد أقدر من رسول الله ﷺ في معرفة صحابته وتقدير من يأذن له ومن لا يأذن.

كل الأقوال التي قيلت في الموضوع لها وجه من الصواب يجعلها تحظى بالقبول، ولكن مهما يكن الأمر فإن الثابت المؤكد من كل هذا أن النبي محمداً ﷺ: **سمح وأذن بكتابه الحديث وتدوينه أثناء حياته.**

وإذا كان الثابت أن **النهي** نقله صحابي جليل هو أبو سعيد الخدري. ولم يؤثر مثله عن غيره.

فإن الثابت أن **السماح والإذن** بذلك ورد في أحاديث متعددة سمعها ونقلها لنا صحابة أجلاء متعددون.

السؤال الذي يطرح نفسه بعد كل هذا:

---

(١) السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص٤٢٣.

ما الفرق إذن بين عملية تدوين الوحي وعملية تدوين الحديث أثناء حياة الرسول ﷺ؟

الجواب بسيط، والفرق هو بين:

(الأمر والطلب) من جهة، فقد دعا النبي **بعض من كان يكتب و(طلب إليهم)** وضع الآيات التي تتنزل عليه في السور.

(والإذن) من جهة أخرى، حيث **(أذن)** لعبد الله بن عمرو ورافع بن خديج وغيرهما من الصحابة رضوان الله عليهم. حين عرضوا الأمر عليه و**(لم يقم بدعوتهم لذلك)**.

وبدهي أن **الأمر والطلب غير الإذن**.

فالأول: كان يتم بمبادرة من النبي ﷺ.

والثاني: كان يتم بمسعى من الصحابة الذين رغبوا بالكتابة.

إلا أن الخشية دعت هؤلاء الصحابة الراغبين بالتدوين إلى عرض هذه الرغبة على النبي ﷺ فأذن لبعضهم مثل عبد الله بن عمرو ورافع بن خديج وغيرهما، ولم يأذن لأبي سعيد الخدري لتقديرات قدرها، فامتثل الفريقان. من أذن له كتب، ومن لم يؤذن له امتنع. وفي هذا أقوى دليل على الصدق الخالص والأمانة البالغة في النقل والناقلين.

٢ ـ قضية تنزيل الذكر وحفظه:

قلنا إن الدكتور شحرور خلط في السؤال الأول الذي طرحه بصدد تدوين الوحي والسنة بين قضيتين:

أ ـ **قضية** الأمر بالتدوين.

ب ـ **وقضية** تنزيل الذكر وحفظه.

حيث اعتبر أن علم النبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩] يوهن حجة فئة من العلماء ذهبت إلى أن النبي ﷺ لم يأمر بجمع كلامه وتدوينه لتجنب الاختلاط بين الوحي والحديث.

بعد أن اتضحت لنا في الصفحات السابقة حقيقة تدوين الحديث، وحقيقة تدوين الوحي، يتبين أن تقديم رأي لفئة من العلماء ودحض هذا الرأي بعلم

النبي ﷺ بالآية المذكورة أمر لا يؤدي إلا إلى تشويه الحقيقة على القارئ. **فتدوين الحديث قد حصل في حياة محمد ﷺ وبإذنه.** ولا ينفيه رأيٌ مخالفٌ لفئة من العلماء، ولا تبريرٌ لموضوع لا يحتاج إلى تبرير لأنه لم يحصل أصلاً.

وتبقى قضية فهم الكاتب لآية ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩] وعرضها كما لو كانت كافية ليتحقق التحدي الذي تضمنته دون اتخاذ أي إجراء يبرز هذا التحدي، فيشهد له كما يستشهد به في الوقت نفسه.

هذه الآية لم يرد مثلها في كتب الديانات الأخرى، فلم يأت وعد بحفظ التوراة أو الإنجيل، لذلك لا غرابة أن نجد نسخاً متعددة من التوراة، ونسخاً متعددة من الإنجيل، لا تتطابق في أي منهما نسخة مع الأخرى تطابقاً كاملاً.

هذه الآية وردت فقط بالنسبة للنص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، وفيها من التحدي بمقدار ما فيها من الوعد بالحفظ.

تعالوا نتأمل الآية:

١ ـ إنا ٢ ـ نحن ٣ ـ نزلنا الذكر ٤ ـ وإنا له ٥ ـ لحافظون.

خمس وسائل للتأكيد على الوعد في آية تتألف من سبع كلمات، ووعد الله تكفي فيه وسيلة واحدة.

أفلا يتولد في نفس المؤمن المتذوق لآيات الوحي شعور غامر بأن هذا التكرار لوسائل التأكيد يضع مضمون الآية على قمة التحدي؟

ولقد وعد الله (جل جلاله) وصدق وعده. فبعد أربعة عشر قرناً ونيف لا يزال **النص الإلهي** محفوظاً من أي تحريف أو تبديل وسيظل كذلك إلى أن تقوم الساعة ونحن على ثقة من ذلك لا تتزعزع، ويقين لا مجال للريبة فيه.

تَحدَّى الله جل جلاله بهذا الوعد كل المغرضين المشككين، فلم يستطع واحد منهم اختراق حاجز الحفظ هذا على مدى أربعة عشر قرناً ونيف ولن يستطيع أبداً.

على أن هذا الوعد وهذا التحدي كان لا بد أن يتعرض للتقول والدس والتشكيك لو بقي النص في الذاكرة ولم يُدوَّن ويُنشر بين الناس ليروه ويطّلعوا عليه ويلمسوه.

ووسيلة الدس والتشكيك والتقول لا تعدو أن تكون طرحاً لتحدٍ مقابل، كأن يقول مغرض وأفاك: أين هو هذا الذكر الذي وعد الله بحفظه؟ إيتونا بنسخة منه لنرى صدق الوعد إن كنتم واثقين من ذلك.

ولو كان ذلك ـ وما كان له أن يكون ـ لأضحى موقف المسلمين المؤمنين موقفاً صعباً لا يُحسدون عليه في مثل هذه المواجهة بلا شك. ولكنّ الله الذي وعد بحفظ الذكر هيأ وسائل انتصار حَمَلة الذكر في أي تحدٍ من هذا النوع. لذلك كان الإيحاء للنبي ﷺ بأن **يدعو بعض من كان يكتب** لوضع ما يتنزل عليه في مكانه من السور كما شرحنا آنفاً في بحثنا عن تدوين الوحي. فكان التدوين كتابة أمراً متمماً ومكملاً للعملية التي أتت بها هذه الآية التاسعة من سورة الحجر. مما جعل من النص المدوَّن شاهداً على صدق النص الموحى به، وجعل النص الموحى به شاهداً ورقيباً على صدق النص المدوَّن، بحيث يمتنع اختراق حاجز الحفظ ويستحيل.

ولو فهم الدكتور شحرور نص هذه الآية على هذا الشكل، واستوعب عملية الوعد والتحدي التي تضمنها، وبذل **جهد العالم الموضوعي** في دراسة موضوعي تدوين الوحي وتدوين السنة، لما كان مضطراً للخلط بينهما وتقديم الآية (٩ الحجر) كما لو كانت دليل إثبات على زعم الاكتفاء بتدوين الوحي دون تدوين السنة زمن الرسول ﷺ.

الرد على السؤال الثاني ـ قضية جمع السنة:

وكما فعل الكاتب الدكتور شحرور في السؤال الأول حين خلط الأمور خلطاً مغايراً للحقائق الثابتة بما يدخل على القارئ نوعاً من التشويش في عملية **تدوين السنة** زمن النبي محمد ﷺ فإنه يعود إلى نفس الأسلوب في سؤاله الثاني المتعلق بعملية **جمع السنة**،بحيث يطرح موضوع الجمع بشكل مغاير للحقائق الثابتة مما يترك لدى القارئ انطباعاً بأن السنة أهملت زمن الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ وأن الصحابة لم يشغلهم سوى جمع الوحي (الكتاب).

ويتابع الكاتب عرض الموضوع كما لو أن ما يزعمه يمثل حقيقة ثابتة وبديهية لا تقبل الجدل ولا النقاش.

فالنبي ﷺ عند هذا الكاتب: لم يفعل ذلك بنفسه وكذلك لم يفعله الصحابة من بعده ليصل إلى نتائج هي في غاية الخطورة وفي أعلى درجات التشويه والافتراء حيث يقرر:

١ ـ أن جمع الحديث **ليس ضرورياً**.

٢ ـ أن الحديث هو **مرحلة تاريخية**.

٣ ـ أن السنة **ليست عين كلام النبي ﷺ**.

وكما خلط من قبل بين قضية التدوين ومضمون الآية التاسعة من سورة الحجر ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ فإنه يعود هنا ليخلط بين **ما يزعمه** ويعرضه لنا على أنه حقائق ثابتة، ومضمون الآية. ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣] وليُقْدم بعد ذلك على محاولة غير مفهومة **لتفكيك شخصية الرسول ﷺ وتشتيت وبعثرة مهامه وأعماله** حيث يقرر:

١ ـ أن عدم أمر النبي ﷺ بجمع كلامه وتدوينه ـ (وهذا مخالف للحقائق الثابتة كما بينا آنفاً) ـ وأمره بكتابة الوحي، وحرصه المطلق على ذلك هو والصحابة، يقود إلى فهم عميق لفرق أساسي بين: **النبوة والعبقرية**.

فالعبقري: هو إنسان أنتجه عصره في ظروف معينة مادية ومعنوية، يسجل عنه الناس كلامه، أو هو يسجله بنفسه أثناء حياته، ولكن سيكون كلامه وتصرفاته نتاجاً تاريخياً يحمل طابع المرحلة، وبالتالي فإن الواقع سيتجاوزه مع تطور الحياة في سياق الزمان.

٢ ـ وبما أن محمداً ﷺ **هو نبي وليس عبقرياً وحسب** ـ (وهنا بداية محاولة التفكيك والتشتيت) ـ فإنه قد علم أن جانب الوحي فيه أي جانب **النبوة والرسالة**، يتصل بعالم المطلق لينفذ به إلى عالم الحقيقة الموضوعي النسبي ففي الإسلام جانبان:

أ ـ الجانب المطلق: هو الله سبحانه وتعالى وقد عبر عن هذا الجانب بالكتاب الموحى بصياغة الله سبحانه وتعالى، المتشابه في النبوة والحدود والرسالة.

ب ـ **أما الجانب النسبي** في الإسلام فهو النبي ﷺ في سنته[1].

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور ـ دار الأهالي بدمشق ـ ص٥٤٧.

وترتفع عتبة التجرؤ عند الكاتب أكثر من ذلك حين يزعم أن محمداً ﷺ قام بتحويل المطلق ـ (الذي عرّفه قبل قليل بأنه هو الله سبحانه وتعالى الذي عبر عنه بالكتاب المتشابه) ـ إلى عالم الحقيقة النسبي الذي واجهه هو نفسه (أي واجهه محمد ﷺ نفسه)[1].

ولكي يقطع الطريق على أي رأي مخالف، فإنه يُرهبُ القارئ باستنتاج أكثر تجرؤاً ينال هذه المرة الإرادة الإلهية نفسها في إرسال الرسل والأنبياء حين يقرر أنه:

(لو لم يكن كذلك ـ أي لو لم يقم محمد ﷺ بتحويل المطلق الذي هو الله سبحانه وتعالى، والذي عبر عنه بالكتاب الموحى بصياغته، المتشابه في النبوة والحدود في الرسالة، إلى عالم الحقيقة النسبي ـ **فلا يوجد حاجة إلى تعدد النبوات والرسالات على مر التاريخ. بل كان يكفي نبي ورسول واحد لكل الناس من (نوح) إلى أن تقوم الساعة)**.

وبَدَهيٌّ أن يجد القارئ نفسه أسير الاضطرار لقبول طروحات الدكتور شحرور، وإلا كان منكراً لسبب تعدد النبوات والرسالات على مر التاريخ، خاصة وأن هذا التعدد حقيقة ثابتة لا ينكرها ولا يجحدها أحد.

ولا يجد الكاتب حرجاً من إقحام آية ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣] إقحاماً، ليبرر تعدد النبوات والرسالات التي تشكل كلها حلقات متتابعة في تاريخ التواصل بين الله جل جلاله ومخلوقاته من البشر والتي كان محمد ﷺ آخرها[2].

قبل البدء بالمناقشة أعرض للقارئ صورة من ضعف الدكتور شحرور في اللغة العربية وعدم قدرته على التعبير بها عن أفكاره، الأمر الذي ينأى به عن أن يكون قادراً على فهم النصوص المنشأة على قواعدها وعلى أسسها في النحو والبلاغة، ناهيك عن أن يكون النص هو ما أوحي به إلى محمد ﷺ كتاباً، وهو أبلغ نص صيغ بها على الإطلاق. وإليك هذه الصورة:

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور ـ دار الأهالي بدمشق ـ ص٥٤٨.

(٢) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور ـ دار الأهالي بدمشق ـ ص٥٤٨.

في الصفحة ٥٤٧ من كتابه وفي السطر الحادي عشر من هذه الصفحة يقول الدكتور شحرور ما يلي:

(فإذا كان النبي ﷺ لم يفعل ذلك بنفسه، ولم يفعله الصحابة من بعده لسبب واحد وذلك لعلمهم بأن جمعه ليس ضرورياً، وأن الحديث هو مرحلة تاريخية وأن السنة ليست عين كلام النبي) انتهى كلام الشحرور.

يستطيع القارئ أن يلحظ الخلل في تعبير الشحرور هذا حين ينتظر ما الذي سيحصل (إذا كان النبي ﷺ لم يفعل ذلك بنفسه ولم يفعله الصحابة من بعده لسبب واحد، وذلك لعلمهم بأن جمعه ليس ضرورياً وأن الحديث هو مرحلة تاريخية وأن السنة ليست عين كلام النبي)... فلا يجد جواباً. ولا تستقيم هذه العبارة ولا تفهم إلا بإحدى وسيلتين.

الوسيلة الأولى: استبدال (إنَّ) بـ(إذا) وحذف (كان) فتصبح العبارة: إن النبي لم يفعل ذلك....).

وتصبح العبارة بذلك مفهومة دون انتظار لما سيحصل لأنه ليس فيها شرط لحصول شيء تستعمل له أداة الشرط إذا.

الوسيلة الثانية: ذكر الذي سيحصل إذا كان النبي لم يفعل ذلك لأن (إذا) لها أربع استعمالات:

الاستعمال الأول: أن تكون **تفسيرية** بمعنى (أي)، وليست (إذا) التي نتحدث عنها من هذا النوع.

الاستعمال الثاني: أن تكون **فجائية** وهي تختص بالجملة الإسمية ولا تحتاج إلى جواب، ولا تقع في ابتداء الكلام ومعناها هو الحال، وليست (إذا) التي نتحدث عنها من هذا النوع.

الاستعمال الثالث: أن تكون **ظرفاً غير متضمن لمعنى الشرط** بمعنى حين وليست (إذا) التي نتحدث عنها من هذا النوع.

الاستعمال الرابع: أن تكون **ظرفية تتضمن معنى الشرط**. والشحرور استعملها كذلك. وهي التي تعنينا ونتحدث عنها.

(إذا) الظرفية التي تتضمن معنى الشرط تدخل على الجملة الفعلية لتعمل

في فعلين الأول **فعل الشرط** والثاني **جوابه وجزاؤه**[1].

والدكتور الشحرور أحد اثنين:

١ ـ فإما أنه أراد أن يقول: (إن) النبي لم يفعل ذلك...

فقال: (إذا) كان النبي لم يفعل ذلك...

مستبدلاً (إذا كان) بـ(إن)، وفي هذا ما فيه من الجهل بأصول اللغة العربية وقواعدها، ومن الركاكة في التعبير بها، ومن الاستهتار باستخدام الألفاظ المناسبة للدلالة المقصودة.

٢ ـ وإما أنه أراد استعمالها بمعناها الصحيح (ظرفاً يتضمن معنى الشرط) لكنه تركها مبتورة عن جواب الشرط الذي يجعل التعبير واضحاً ومفهوماً ومستقيماً، وفي هذا ما فيه أيضاً.

لا ألوم الدكتور شحرور على مثل هذا الخطأ اللغوي البيِّن الواضح الذي لا يخفى على طالب علم بلْهِ عالم، لأن الرجل لم يدَّعِ أنه عالم العربية وفقيهها. ولربما كان للروسية والإنجليزية أتقن منه للعربية... أقول ربما ولا أجزم.

اللوم يقع على الدكتور جعفر دك الباب، لأنه كان عليه ـ وقد ساهم في وضع أو إخراج أو مراجعة الكتاب ـ أن ينتبه إلى هذا الخطأ الواضح البيِّن وينبه تلميذه الدكتور شحرور إليه ويحمله على تصحيحه. ولو كان فعل ذلك لحصل التصحيح ولما ظهر العيب.

على أنه مهما يكن الأمر، فإن كاتباً لا يستطيع التعبير عن أفكاره بالعربية بشكل سليم، ولا يتقن استعمال أداة بسيطة جداً من أدواتها مثل **(إذا الظرفية)** التي تتضمن معنى الشرط، لا يمكنه بل وليس له أن يقتحم أمتن وأقوى وأعصى قلعة من قلاع اللغة العربية هي النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً ـ والذي صيغ بهذه اللغة ـ ليعمل في هذا النص برأيه تفسيراً وتأويلاً وهو لما يتأتَّ له من العلم بعد ما يجعله على معرفة بكيفية استعمال أداة من أدواتها بحجم الأداة (إذا).

(١) معجم النحو والصرف، زين العابدين النونسي، ص١٦؛ ومعجم النحو، عبد الغني الدقر، ص٦.

ثالثاً: مناقشة الشكوك:

١ ـ دور الصحابة في جمع الحديث:

لقد شرحنا في ردنا على السؤال الأول[١] كيف أن الرسول ﷺ سمح **وأذن بكتابة الحديث أثناء حياته**. لبعض من الصحابة دون غيرهم.

أما عن **جمع الحديث**، فهو ـ أي محمد ﷺ ـ **لم يجمع الوحي** أصلاً. ولو كان يرغب بجمع أي منهما أثناء حياته لكان جمعه للوحي أولى. **وأنبه أن البحث هنا عن الجمع لا عن التدوين** وبين الجمع والتدوين فرق لا يخفى على أحد.

أما بعد انتقال الرسول ﷺ للرفيق الأعلى، فإن عملية الجمع قامت على يد الصحابة من بعده **للوحي وللحديث** لا لواحد منهما دون الآخر.

والظن بأن الحديث لم يجمع إلا في قرون متأخرة عن عهد الصحابة أمر لا مبرر له، وليس في الثابت تاريخياً ما يؤيده، سواء كان الجمع بمبادرة من القائمين على أمور الأمة (الخلفاء وولاتهم مثلاً) أو من المهتمين بالعلم وحفظ مصادره. ولربما سبب بعض الظن في ذلك أن الخلفاء الراشدين وعمر بن الخطاب منهم بخاصة كانوا يتشددون مع من يروون الحديث عن رسول الله ﷺ.

وما كان ذلك منهم منعاً للرواية، وإنما كان صوناً للحديث من أن يُروى بلا ضابط، ويُنقلَ بلا توثيق، حتى إذا ما اطمئنوا إلى ضبط الراوي للحديث بذاكرة قوية أذنوا بذلك.

وقد كان بعض من الصحابة يُرعبهم قول الرسول ﷺ الذي يرويه ابن عباس: (اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم، فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)[٢] فيرتعد من شطره الأخير (فمن كذب...) خشية من الوقوع في خطأ زيادة حرف أو إنقاصه فيحق عليه الوعيد الرهيب بالنار الذي تضمنه هذا الشطر من هذا الحديث، فيمتنع عن الرواية ويتمنّى لو أن غيره كفاه ذلك. وقد نقل عن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى قوله:

---

(١) راجع ص٣٧٧ السابقة.

(٢) مشكاة المصابيح، الحديث ٢٣٢، ج١ ص٧٩.

(أدركت مائة وعشرين من الأنصار من أصحاب محمد ﷺ ما منهم أحد يُحدِّث بحديث إلا ودَّ لو أن أخاه كفاه إياه، ولا يستفتى عن شيء إلا ودَّ أن أخاه كفاه إياه).

وبدهي أن التعبير بـ(ودَّ لو أن أخاه كفاه) يوضح بجلاء أن الرواية مطلوبة، إلا أن الخشية من عدم التمكُّن من ضبط (المروي) بدقة وكما تفوه به الرسول ﷺ هي التي تجعل البعض يتمنى (لو أن أخاه كفاه).

كان ذلك من بعض الصحابة ـ خوفاً من الوعيد بالنار وفَرَقاً ـ على الرغم من أن في الشطر الأول من هذا الحديث ما يحث على روايته، يؤكدذلك ويدل عليه الاستثناء (إلا ما علمتم) مما يجعل النهي فيه ينصرف إلى الكذب في الحديث عن النبي، لا إلى رواية الحديث الصحيح الثابت الموثق بذاكرة مشهود لها بالحفظ وعدم الخلط أو النسيان.

وكان البعض الآخر من الصحابة ترعبهم آية في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ۝١٥٩﴾ [البقرة: ١٥٩] فترتعد أوصاله فرقاً من أن يحق عليه الوعيد الرهيب بلعن الله له ولعن اللاعنين الذي تضمنته هذه الآية، فلا يكاد يخفي مما علم شيئاً، وهو على حرص شديد في رواية ما يروي كما سمعه من رسول الله ﷺ دون زيادة حرف أو إنقاصه وهو:

أ ـ متمثلٌ لما ورد في صدر الحديث الذي رواه ابن عباس: (اتقوا الحديث عني **إلا ما علمتم**) فيحدث بما علم ولا يكتم منه شيئاً.

ب ـ ومتمثلٌ لما ورد في عجز الحديث: (فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) فيصرف كل جهده، ويبذل كل طاقته لحفظ الحديث كما سمعه من فم الرسول ﷺ في ذاكرة قوية لا يكاد أن ينالها نسيان. فينقله كما سمعه دون زيادة في حرف ودون نقصان.

روى الوليد بن عبد الرحمٰن أن أبا هريرة حدَّث عن النبي ﷺ قال: (من صلى على جنازة فله قيراط ومن صلى عليها وتبعها فله قيراطان)[1].

---

(١) السنّة قبل التدوين، ص٤٢٤.

فقال له عبد الله بن عمر: «انظر ما تُحدِّث، فإنك تكثر من الحديث عن النبي ﷺ».

وقد كان لأبي هريرة أن يدفع عن نفسه انتقاد عبد الله بن عمر بادعاء الصدق والمباهاة بذلك، وكان له أن يثور وأن تأخذه العزة بالحق لا بالإثم **فيشتد في الرد على ابن عمر**. ولكنه آثر غير ذلك.

لقد أخذ أبو هريرة بيد عبد الله بن عمر وذهب به إلى عائشة فسألها عن ذلك. أي عن الحديث الذي استكثره ابن عمر في انتقاده، فماذا كان موقف أم المؤمنين؟.

قالت: **(صدق أبو هريرة)**.

وهنا أيضاً. لم تغير هذه الشهادة تشهدها عائشة أم المؤمنين بصدق أبي هريرة من نفسه شيئاً على عبد الله بن عمر الذي استكثر منه هذا الحديث، فالاثنان أصحاب لرسول الله، ولا يدفع أياً منهما ـ سوى الحرص على حفظ الحديث وضبطه ـ غاية وهدف، وقد توثق هذا بشهادة عائشة لأبي هريرة.

كان التعليق الوحيد لأبي هريرة أمام ابن عمر أن قرر الواقعة التالية: (يا أبا عبد الرحمٰن، إنه والله ما كان يشغلني عن رسول الله ﷺ غرس بالوادي ولا صفق بالأسواق).

فشهد له ابن عمر بواقعة تضعه على قمة الحفظ وقمة العلم قائلاً له: (أنت أعلمنا يا أبا هريرة برسول الله ﷺ وأحفظنا لحديثه)[1].

ولقد كان من أبرز الذين أرعبتهم الآية ١٥٩ من سورة البقرة، فامتثلوا لما تضمنته وأخذوا ينشرون ما اجتمع لديهم من حديث رسول الله ولا يخفون على سائل جواباً مما علموا من سماهم المؤرخون للحديث بـ(المكثرين) أي الذين رووا عن رسول الله أحاديث كثيرة.

ولم يكونوا مكثرين لأنهم يعلمون من حديث الرسول ﷺ ما لم يكن يعلمه غيرهم، أو أنهم سمعوا وحدهم ما لم يسمعه سواهم، بل إن كثيراً مما

---

(١) السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص٤٢٤..

رووه كان عند غيرهم سمعوه مثلهم أو نقله إليهم - في حياة الرسول ﷺ - من سمعه دون كذب، فقد كانوا لا يدرون ما الكذب.

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال:

(ليس كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه منه. ولكن كان يحدث بعضنا بعضاً **ولا يتهم بعضنا بعضاً**).

وفي رواية عن قتادة أن أنساً حدث بحديث فقال له رجل: (أسمعت هذا من رسول الله ﷺ؟

قال: نعم، أو حدثني من لم يكذب، **والله ما كنا نكذب ولا كنا ندري ما الكذب**).

وعن عمر بن الخطاب قال:

(كنت أنا وجار لي من الأنصار في بني أمية بن زيد، وهي من عوالي المدينة، وكنا نتناوب النزول على رسول الله ﷺ ينزل يوماً وأنزل يوماً، فإذا نزلت جئته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، وإذا نزل فعل مثل ذلك)[١].

إذن: لقد كان الحديث مجتمعاً بعد وفاة الرسول ﷺ عند الصحابة، يرى بعضهم عدم نقله وروايته عن رسول الله **خشية وورعاً** ويرى آخرون نشره وعدم كتمانه للسبب نفسه **خشية وورعاً**.

ولقد كان يكفي لأي إنسان كي يعرف حديثاً، أو يعرف ما إذا كان في أمر من الأمور حديث أم لا، أن يسأل واحداً من هؤلاء الذين حملوا عبء نشر العلم وبث الحديث وعدم كتمانه.

والمكثرون الذين اجتمع الحديث لديهم هم صحابة لرسول الله رأوه وعاشوا معه، حدثوه وحدثهم، سمعوه وسمعهم، وليسوا متأخرين عن عصره أبداً، مما يسقط دعوى تأخر الجمع بعد رسول الله ﷺ وتخلف الصحابة عن ذلك كما يوحي سؤال الدكتور شحرور الثاني. ويكفي أن نعلم أن هؤلاء المكثرين وهم:

---

(١) السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص٥٩ و٦٠.

أ ـ أبو هريرة عبد الرحمٰن بن صخر (١٩ق.هـ ـ ٥٩هـ)
ب ـ عبد الله بن عمر (١٠ق.هـ ـ ٧٣هـ)
ج ـ أنس بن مالك (١٠ق.هـ ـ ٩٣هـ)
د ـ عائشة أم المؤمنين (٩ق.هـ ـ ٩٣هـ)
هـ ـ عبد الله بن عباس (٣ق.هـ ـ ٦٨هـ)
و ـ جابر بن عبد الله (١٦ق.هـ ـ ٧٨هـ)
ز ـ أبو سعيد الخدري (١٢ق.هـ ـ ٧٤هـ)

قد ولدوا في الإسلام ومحمد ﷺ حي يدعوا إلى الله ويبلغ رسالته، وتوفوا بعده، وكان آخرهم وفاة أنس بن مالك عام ٩٣هجرية هذا عن **اجتماع الحديث** في صدور الصحابة.

أما عن جمعه كتابة فقد ثبت: **أن عمر بن الخطاب وهو صحابي فكر في ذلك** وأراد أن يكتب السنن فاستفتى في ذلك أصحاب النبي ﷺ **فأشاروا عليه أن يكتبها**. فطفق يستشير الله فيها شهراً ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له فقال:

(إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً)[(١)].

وهذا يعني بوضوح تام:

أ ـ أن الصحابة ـ وعمر منهم ـ كانوا يرون جمع السنن كتابة في السطور، وعدم الاكتفاء بجمعها في الصدور وكاد عمر أن يفعل ذلك.

ب ـ أن عدول عمر عما فكر به وأراده هو والصحابة الذين استفتاهم إنما كان **لخشية من انشغال الناس وانكبابهم عليها وترك كتاب الله** كما صرح هو بذلك بشكل واضح لا لبس فيه ولا غموض، وليس **لفهم عميق لفرق أساسي بين النبوة والعبقرية** كما يزعم ذلك الدكتور شحرور دون بينة على ما يزعم ودون دليل على ما يقرر.

وثبت أن معاوية ابن أبي سفيان **وهو صحابي** كتب إلى المغيرة بن شعبة

---

(١) البخاري عن السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص٣١٠.

وهو صحابي: (اكتب إلي بشيء سمعته من رسول الله ﷺ).

فكتب له المغيرة: (أنه كان ينهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال)[1].

وهذا يعني بوضوح تام:

أ ـ أن معاوية كان يسعى إلى جمع الحديث، وأنه كان لديه بعضه فأراد أن يكمل ما عنده بما عند غيره من الصحابة فكتب إليهم، أو لنقل كتب إلى واحد منهم على الأقل هو المغيرة بن شعبة.

ب ـ أن المغيرة بن شعبة لم يبخل على معاوية، ولم يتخلف عن الكتابة إليه، فكتب بأنه سمع (أنه كان ينهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال).

وثبت أن أبا هريرة وهو **صحابي** سمح لبشير بن نهيك وهو تابعي أن يكتب عنه. يقول بشير:

(أتيت أبا هريرة **بكتابي الذي كتبته**، فقرأته عليه فقلت: هذا سمعته منك قال: نعم)[2].

وهذا يعني بوضوح:

أ ـ أن أبا هريرة الذي كان رفض أن يكتب عنه مروان بن الحكم[3] والذي كان يقول: (أن أبا هريرة لا يكتم ولا يكتب) **سمح لبشير من نهيك أن يكتب عنه ويروي** ما ينقله عن رسول الله ﷺ.

ب ـ أن الضابط لدى أبي هريرة ـ في جمع الحديث منه عن رسول الله ﷺ كتابه ـ كان توخي الثقة بالحرص على الحديث من قبل من يكتب، **فربما خشي على الحديث من انشغال مروان بن الحكم** بأمور الإمارة فلم يسمح له أن يكتب عنه. واطمأن إلى تفرغ بشير بن نهيك للحديث فسمح له بكتابة الحديث وروايته عنه.

---

(١) طبقات ابن سعد، ج١ ص١٦٢، عن السنة قبل التدوين، ص٣١٨.

(٢) السنّة قبل التدوين، ص٣١٨.

(٣) السنّة قبل التدوين، ص٣١٣.

وثبت أن عبد الله بن عباس **وهو صحابي يقول** لرجل من الأنصار لما قبض رسول الله ﷺ: هلم فلنسأل أصحاب رسول الله فإنهم اليوم كثير.

قال: واعجباً لك يا ابن عباس، أترى الناس يفتقرون إليك وفي الناس من أصحاب رسول الله من فيهم؟

قال: فترك ذاك، وأقبلت أنا أسأل أصحاب رسول الله ﷺ عن الحديث. فإنه كان يبلغني الحديث عن الرجل فآتي بابه وهو قائل، فأتوسد ردائي على بابه تسفى الريح علي من التراب فيخرج فيقول:

يا ابن عم رسول الله ما جاء بك؟ ألا أرسلت إلي فآتيك.

فأقول: أنا أحق أن آتيك، فأسأله عن الحديث[1].

وهذا يعني بوضوح:

أ ـ أن عملية الجمع بدأت وقت أن قبض رسول الله ﷺ ولم تتأخر عن ذلك أبداً.

ب ـ أن العملية كانت عملية جمع بكل معنى الكلمة. وهذا واضح بجلاء من صيغة الطلب الذي طلبه ابن عباس: (هلم فلنسأل أصحاب رسول الله **فإنهم اليوم كثير**) فلا نقتصر على واحد منهم فقط، لأن العملية أكبر من أن تكون عند واحد يعينه.

ج ـ أن ابن عباس وهو يجمع ثلاث صفات:

الصفة الأولى: صحابي.

الصفة الثانية: ابن عم رسول الله ﷺ.

الصفة الثالثة: أن الرسول ﷺ دعا الله له أن يفقهه الله في الدين ويعلمه التأويل.

كان أول من بادر ونهض بجمع الحديث.

هذا قليل من كثير يؤكد:

أ ـ أن الصحابة لم يتخلفوا عن جمع الحديث بل بادروا إليه فور انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى.

---

(١) السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص١٤٤.

ب ـ أن الحديث الذي كان غالبه مجموعاً في الصدور، وبعضه مدوناً في السطور أيام الرسول ﷺ قد أخذ طريقه إلى الجمع كتابة بشكل حثيث، وسعي دؤوب، وعلى نطاق واسع، لم يتخلف الصحابة عن ذلك ـ وفي طليعتهم ابن عمه عبد الله بن عباس ـ أبداً. فلقد كان واضحاً أن ابن عباس كان يريد جمعه والصحابة الذين يجتمع الحديث في صدورهم **على كثرتهم بعد**، لما يغيِّب الموت منهم إلا القليل القليل. (هلم فنسأل أصحاب رسول الله **فإنهم اليوم كثير**).

إذن: إن دعوى الدكتور شحرور التي يدعيها ضمن سؤاله الثاني زاعماً أن الصحابة لم يجمعوا الحديث **تبقى دعوى مزعومة لا دليل عليها، ولا مؤيد من التاريخ الثابت الموثق يؤيدها**.

وعلى العكس، فإن التاريخ الثابت الموثق يقدم الأدلة الكافية التي تؤيد أن الصحابة نهضوا بعبء الجمع كتابة فور قبض الرسول ﷺ وما ذكرناه إنما هو غيض من فيض من هذه الأدلة.

على أنه حتى عندما نهض الصحابة للجمع كتابة، كان هنالك أيضاً من يرى عدم الجمع. وقد كان لكل فريق وجهة نظر يسوق الدليل بين يديها ويبررها بما يُظْهر **أن الهدف والغاية لدى الفريقين إنما هو الحرص على أن تكون للعملية ضوابطها التي تمنع من الخطأ، وتحول دون الزيادة والنقصان من جهة، وتمنع من انشغال المسلمين بالحديث عن الكتاب من جهة ثانية**.

وقد ثبت ـ كما أسلفنا ـ أن عمر بن الخطاب وهو في قمة التشدد في هذا الموضوع:

أ ـ فكر بالجمع واستفتى فيه الصحابة **فأيدوه** وشدوا من عزيمته.

ب ـ أنه عدل عن الفكرة بعد شهر من الدراسة **خشية انشغال الناس به عن الكتاب** وليس لأي سبب آخر يفترى، فلم يكن في ذهنه على الإطلاق أن يمتنع عن ذلك بسبب **من فهمه للفرق بين النبوة والعبقرية**.

كان عمر واضحاً وصريحاً في بيان السبب، ومثل عمر كان بعض الصحابة الذين يرون عدم الجمع، وأيُّ سبب آخر يطرح لتعليل موقفهم لا يعدو أن يكون تزويراً عليهم وافتراء، وعلى الأخص بعد أن بينوا السبب بشكل واضح جلي وأعلنوه:

(إني كنت أريد أن **أكتب السنن**، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم **كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله. وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً**)[١].

هل هنالك ـ بعد هذا التوضيح من عمر بن الخطاب ـ مجال لاستنتاج سبب آخر وتقوُّله على عمر والصحابة دون أن يكون قائماً لديهم أبداً، إلا أن يكون افتراءاً عليهم بما لم يفعلوا، وتزيداً عليهم بما لم يقولوا ونسبة علم وفهم لهم لم يصح أنهم علموه أو فهموه؟

إن مقولة عدم تدوين الحديث وعدم جمعه في حياة رسول الله ﷺ وفي عهد الصحابة من بعده، إنما هي مقولة مفتراة لا تجد في التاريخ الثابت الموثق بالإسناد الصحيح سنداً يؤيدها.

إن هذه المقولة المفتراة قد تسربت إلى كثير من علماء المسلمين فلم يعطوها اهتماماً كافياً من البحث حتى وصلت إلى عصرنا هذا فأتاحت **للمسلمين على مضض وللماركسلاميين** فرصة التشكيك بالحديث، والتسلل إلى ساحة الفكر الإسلامي لبناء إسلام آخر ليس للحديث الثابت عن رسول الله ﷺ به أي صلة أو أثر.

إنني في نهاية حديثي عن دور الصحابة في جمع الحديث أستطيع أن أعلن:

أ ـ أن الحديث في عهد رسول الله ﷺ لم يهمل تدوينه وأن بعضاً من الصحابة دونوا منه ما استطاعوا.

ب ـ أن الصحابة بعد الرسول ﷺ لم يهملوا جمعه فقد كان الحديث مجموعاً في صدورهم وبخاصة المكثرين منهم وفي صحائف بعضهم من أمثال علي بن أبي طالب وعبد الله بن عمرو ومعاوية بن أبي سفيان وغيرهم ﷺ.

جـ ـ أن الظن بأن الحديث لم يجمع إلا في قرون متأخرة عن عهد الصحابة ليس له ما يبرره، والقول بذلك افتراء على الحقيقة وتزوير للتاريخ الموثق بالإسناد الصحيح، وقد آن الأوان لنبذ هذه المقولة المفتراة والتبرؤ من الظن بمثل ذلك.

---

(١) السنّة قبل التدوين، د.عجاج الخطيب، ص٣١٠.

٢ ـ ضرورة جمع الحديث:

يقرر الدكتور شحرور أن **جمع الحديث ليس ضرورياً** كما سبق وأشرنا إليه في الصفحة (٣٩١) من هذا الكتاب وأن النبي والصحابة من بعده لم يقوموا بجمعه. وفي هذا الذي يزعمه هذا الكاتب من الخطر على البناء الفكري للإسلام، ومن التجني على الحقيقة التاريخية الموثقة ما فيه.

ولقد أثبتنا آنفاً كيف أن تدوين ما تمكن بعض الصحابة من تدوينه من الحديث قد حصل أيام النبي ﷺ وبإذنه وعلمه.

كما أثبتنا أن الجمع كان حاصلاً في صدور الصحابة وسطور بعضهم، وأنهم بعد وفاته لم يهملوا ذلك بل بادروا إليه، وتابعوه متابعة حثيثة يلتقطون شوارده من هنا ومن هنالك حفظاً له من الضياع والنسيان.

وما كان ذلك إلا لأن جمعه وحفظه **ضرورة ملازمة لفهم الإسلام** فهما صحيحاً متكاملاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولبيان دلالات ومدلولات النص الإلهي المقدس كما أرادها الله جل جلاله وهو صاحب النص والموحي به إلى محمد ﷺ كتاباً. ومن أصلح لبيان هذه الدلالات وتعيين المدلولات من المرسل بها للناس كافة؟

وجمع الحديث ضرورة ملحة لا بد منها، لأن جمعه يحقق الشهادة على صدق هذا النص من جهة، كما يحق استمرار فعله ـ أعني فعل النص ـ بعد وفاة الرسول ﷺ وإلى أن تقوم الساعة من جهة أخرى.

وبدون جمع الحديث وروايته جيلاً عن جيل تبقى آيات كثيرة من النص معطلة لا محل لها، كما تبقى آيات كثيرة أخرى موضع ارتياب ونظر.

لقد عالج النص الإلهي المقدس مواضيع كثيرة. بدءاً من الإعلان عن وحدانية الخالق ثم وصف عملية الخلق ـ خلق الكون وما عليه من ظواهر الحياة والموت ـ ثم تنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق من جهة، وبين المخلوقات بعضها مع بعض من جهة أخرى، وهكذا حتى يوم المعاد والحساب.

ولم تكن المواضيع الكثيرة هذه مقتصرة على آيات النص الإلهي المقدس

فقط، وإنما كان إلى جانب ذلك نص آخر موحىً به أيضاً، وتُرك أمر إبلاغه للناس بصياغة مختلفة هي من صياغة الرسول ﷺ ولفظه، تفريقاً له عن النص الإلهي المقدس الذي أوحي به بمعناه ولفظه وكلف الرسول ﷺ بإبلاغه للناس كما أوحي به لفظاً ومعنى.

إذن: نحن أمام نصين لا نصٍ واحد، لا يقوم الأول منهما بأداء مهمته في **حالات كثيرة** على الوجه الأكمل إلا والنص الثاني معه شرحاً وتوضيحاً وبياناً.

حتى لا أطيل على القارئ، فلن أسرد آيات هذه الحالات كلها وإنما سأقتصر على ذكر آيتين فقط من كل حالة وعلى سبيل المثال لا على سبيل الحصر:

أ ـ حالة البيان:

ـ ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [النحل: ٤٤].

ـ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾﴾ [إبراهيم: ٤].

يتضح من الآيتين هاتين أن **البيان** مهمة أرسل بها النبي ﷺ تكليفاً لا تشريفاً وحسب ـ على ما فيها من تشريف ـ وهي مهمة من جملة مهمات أخرى لا بد له من القيام بها وإلا كان مهملاً للتكليف عازفاً عن أداء الرسالة.

لقد عللت الآية الأولى سبب إنزال الذكر إلى محمد ﷺ تعليلاً واضحاً لا لبس فيه ولا غموض، وهو أن **يبين للناس ما نزل إليهم من ربهم**، ولا يكون **البيان** بياناً إن لم يكن بالتطبيق وبالتعليم، لعلهم بعد المشاهدة والعلم بما نزل إليهم يفكرون على هدى مما عُلِّموا فيهتدون.

وعللت الآية الثانية عدم إرسال أي رسول إلا **بلسان قومه** تعليلاً واضحاً لا لبس فيه ولا غموض. وهو أن يبين لهم ـ باللسان الذي يفهمونه ويتكلمون به ـ ما أرسل به إليهم، لتقوم عليهم الحجة بعد هذا **البيان** في ضلال من ضل واهتداء من اهتدى.

ولقد قام الرسول ﷺ بأداء هذه المهمة ـ **مهمة التبيين** ـ التي كُلِّف بها في هاتين الآيتين وفي آيات كثيرة أخرى على أحسن ما يكون الأداء، وعلى أبلغ ما يكون البيان.

وإن تبيين ما نزل للناس من ربهم   في الآية الأولى

وما أرسل النبي ﷺ به إلى قومه ليبينه بلسانهم   في الآية الثانية

لا يفترض حصوله افتراضاً، بل لا بدَّ من أثر لهذا التبيين.

ولا يتصور أن يكون تبيين وتوضيح إلا بقول أو عمل أو بكليهما معاً.

وليس من شيء يشهد على أداء النبي لمهمة التبيين إلا فعل منسوب إليه، أو قول مأثور عنه، وهذا يوضح الحاجة الملحة للاحتفاظ بالقول الذي قاله، وبالفعل الذي فعله، ولا يتأتى ذلك دون جمع هذا القول وجمع هذا الفعل.

ولو لم يجمع حديث الرسول ﷺ وفعله لما توفر لنا الشاهد على أداء هذه المهمة الخطيرة ـ **مهمة التبيين ـ التي كلفه الله بها**. ولَفُتِح باب للافتراء على الرسول ﷺ كبير بأنه أهمل التكليف وعزف عن أداء الرسالة.

بعد هذا:

أفلا يكون جمع الحديث وحفظه شاهداً للرسول ﷺ، من أكثر الضروريات أهمية وأولاها صيانة وحفظاً؟

وأفلا يكون اعتبار الجمع ليس ضرورياً ـ كما يزعم الدكتور شحرور ويدعي ـ **نوعاً من الجهل بدلالات النص الإلهي المقدس وبأهمية الحديث في تبيين هذا النص للناس** إن أحسنا الظن، أو **نوعاً من التشكيك** يهدف إلى إفساح المجال للتقول على النص بما يمكن لمتقول أن يتقول، ولمفتر أن يفتري، إن توجهنا بالظن إلى ما يمليه الحال؟

ب ـ حالة (التبشير والإنذار):

- ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۖ﴾ [البقرة: ١١٩].
- ﴿إِنۡ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٨].

يتضح من الآيتين هاتين أن **الإنذار والتبشير** مهمتان أخريان أرسل بهما النبي ﷺ لا بد له من أدائهما.

في الآية الأولى: **قرار إلهي** بإرسال النبي محمد ﷺ بشيراً ونذيراً.

في الآية الثانية: **إقرار من النبي محمد** ﷺ بأنه ليس إلا نذيراً وبشيراً.

مهمتان واضحتان جليتان لا لبس فيما ولا غموض، فعلى النبي:

أ ـ **أن يبشر** المؤمنين الذين يستجيبون لما أرسل به، ولما بينه لهم، بما ينتظرهم من خير. ترغيباً لهم في ذلك.

ب ـ **وأن ينذر** الكافرين والمشركين الذي لا يستجيبون لذلك بما ينتظرهم من عذاب أليم، ترهيباً لهم من ذلك.

وهل يمكن لأحد أن يتصور نبياً مرسلاً ليبشر وينذر يمكن الشهادة له بأنه أدى المهمة التي كلف بها دون أن يبشر فعلاً، ودون أن ينذر فعلاً؟.

إن تبشير محمد ﷺ وإنذاره بما ورد في النص الإلهي المقدس من مثل قوله تعالى:

أ ـ إنـــــذاراً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّوا۟ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ ﴿٧﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٨﴾﴾ [يونس: ٧، ٨].

ب ـ بـــشـــرى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٩﴾﴾ [يونس: ٩].

إنما هو من قبيل أداء مهمة التبليغ ـ عن الله عز وجل ـ لإنذار يوجهه للغافلين عن آياته بأن مأواهم النار ولبشرى يزفها إلى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بأنهم في جنات النعيم تجري من تحتهم الأنهار.

وهذا جزء من المهمة المكلف بها يتعلق بنقل إنذار وبشرى نقلاً بالصيغة التي وردتا بها. ويبقى الجزء الآخر وهو الذي يقوم به النبي ﷺ من خلال أدائه لمهمة التبيين التي أسلفناها، حيث أن أداء هذه المهمة (مهمة الإنذار والتبشير) يتطلب توضيح الأمور، وكشف نتائج الاستجابة لله ولرسوله، ونتائج الامتناع عن ذلك، **فتكون البشرى للذين استجابوا والإنذار للذين امتنعوا.**

وبتوضيح الأمور وكشفها على مستوى توجيه إنذار وعلى مستوى زفّ بشرى، يكون البيان قد تم، وتكون النتيجة التي تترب على هذا البيان قد

عُلِمتْ سلفاً، وعُرِفتْ ابتداء، ليأتي الجزاء عادلاً لا ظلم فيه لأحد. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ ۝٤٤﴾ [يونس: ٤٤].

إذن: لا بد لمحمد من أن يقوم بهمة الإنذار والتبشير من خلال أداء مهمة التبيين، ولن يشهد للنبي ﷺ على أداء هذه المهمة إلا إنذار يوجهه بفمه وبشرى يزفها بلسانه. وهذا يوضح الحاجة الملحة للاحتفاظ بما صدر عن فمه ونطق به لسانه، ولا يتأتى ذلك إلا بجمع ذلك عن فمه ولسانه، ولو لم يجمع ذلك لما توفر لنا الشاهد على أداء هذه المهمة الخطيرة ـ مهمة الإنذار والتبشير ـ التي كلفه الله تعالى بها، ولَفُتح باب للافتراء على الرسول ﷺ كبير بأنه أهمل التكليف وعزف عن أداء الرسالة.

بعد هذا: أفلا يكون جمع الحديث وحفظه شاهداً للرسول من أكبر الضروريات أهمية وأولاها صيانة وحفظاً.

جـ ـ حالة (الأسوة الحسنة):

- ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ۝٢١﴾ [الأحزاب: ٢١].
- ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧].

يتضح من هاتين الآيتين أن رسول الله ﷺ هو أسوة وقدوة فيما يفعله أو يتركه، وفيما يأمر به أو ينهى عنه، فيقتدي به ويتأسى من كان يرجو الله واليوم الآخر ويذكر الله كثيراً.

في الآية الأولى: تعيين **للأسوة** وتصريح بأن الرسول ﷺ هو إياها.

وتعيين للمتأسين به وتصريح بأنهم يرجون الله واليوم الآخر ويذكرون الله كثيراً.

في الآية الثانية: أمر إلهي بتنفيذ مضمون الآية الأولى في حالتي: الفعل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ والامتناع: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾.

ترى أنَّى يكون للذين يرجون الله واليوم الآخر ويذكرون الله كثيراً أن يتأسوا بالرسول ﷺ ما لم يروا منه فعلاً يفعلون مثله ويقلدونه، وما لم يسمعوا منه قولاً يذعنون له وينفذون مضمونه؟

أو يكون تأسٍّ بأسوة صامت لا يتكلم، واقتداءٌ بقدوة ساكن لا يفعل شيئاً سوى الصمت والخلود إلى السكينة والراحة إلا أن يلوذ المؤمنون بالله ورسوله بالصمت المطبق فلا يتكلمون أبداً، وبالخلود إلى السكينة فلا يتحركون أبداً؟ أي إسلام هذا الذي لا ينبث أتباعه ببنت شفة ولا ينقلون على أرض الله قدماً؟

ما كان محمد صامتاً أبداً، مخلداً إلى السكون والراحة، وما كان المسلمون كذلك أبداً.

ترى أنَّى يكون للمسلمين أن يمتثلوا للأمر الإلهي في أخذ ما يأتيهم به الرسول ﷺ والانتهاء عما ينهاهم عنه، إذا لم يأتهم الرسول بقول يقوله لهم، أو فعل يفعله أمامهم؟ وإذا لم ينههم عن قول يقولونه، أو فعل يفعلونه؟

وهل لأحد أن يتصور نبياً رسولاً ينشر ما يُبعث به ويبلغ ما أرسل لتبليغه وهو لائذ بالسكينة والراحة، صامت لا يسمع الناس منه حرفاً أو كلمة؟

أبداً، ما كان محمد كذلك.

جعله ربه أسوة حسنة، فكان نعم الأسوة في كل ما يقول ويفعل. وما كان له ـ وقد جعله ربه أسوة ـ إلا أن يقول للناس كثيراً، ويفعل أمامهم كثيراً، أداءاً لمهمة التبيين وتنفيذاً لمهمة الإنذار والتبشير.

وهل لأحد أن يتصور مسلمين يأخذون ما لم يأتهم به رسول وينتهون عما لم ينههم عنه نبي؟

وهل لأفعال بشر لم يأت بها رسول، ولم ينه عنها نبي، أن تنسب إليه ويزعم بأنها تأسٍ بأفعاله واقتداءٌ بأقواله؟

وما كان على نهوض الرسول ﷺ بهذه المهمة ـ مهمة الأسوة ـ من شاهد صدق أفضل من حفظ ما أتى به وصيانة ما نهى عنه، ولا يتأتى ذلك إلا بجمع ما قال وما فعل.

بعد هذا: أفلا يكون جمع الحديث وحفظه شاهداً لرسول الله من أكثر الضروريات أهمية وأولاها صيانة وحفظاً؟

د ـ حالة (الطاعة والعصيان):

- ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

- ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣].

يتضح من هاتين الآيتين أن على الناس طاعة الرسول فيما يأتيهم به، وينهاهم عنه، وعدم عصيانه في ذلك تحت طائلة الخلود في نار جهنم.

في الآية الأولى: جعل الله تعالى طاعة الرسول طاعة له، وبَدَهيٌّ أن يكون الأمر كذلك ما دام الرسول إنما يفعل ما يفعل، ويقول ما يقول عن وحي يوحى إليه ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤].

في الآية الثانية: تأكيد على طاعة الرسول بالتحذير من عصيانه تحذيراً شديداً تحت طائلة عقاب ترتعد أوصال المؤمن من أن يقع فيه وهو الخلود في نار جهنم.

ولا يمكن النجاة من العقاب الذي تضمنته الآية الثانية إلا بالامتثال للأمر الذي تضمنته الآية الأولى وهو طاعة الرسول ﷺ. التي اعتبرت في النص الإلهي المقدس طاعة لله جل جلاله. وما ذلك إلا للتأكيد على هذه الطاعة للرسول ﷺ والترغيب فيها.

ولا يمكن تصوُّر طاعة للرسول ﷺ إلا إثر طلب لشيء أو نهي عن شيء، حتى يتمكن المؤمن من تنفيذ الطلب والامتناع عن فعل ما نهي عنه.

كما لا يمكن تصور عصيان للرسول ﷺ إلا إثر طلب لشيء أو نهي عن شيء، فيمتنع العاصي عن تنفيذ ما طلب منه ويثابر على فعل ما نهي عنه.

إذن لا بد من طلب لشيء أو نهي عن شيء حتى يكون للطاعة والعصيان محل يظهر فيه أثر الطلب والنهي بالطاعة أو العصيان.

وهل يكون طلب ونهي إلا بقول يحدد المطلوب بوضوح وجلاء ويحدد المنهي عنه دون لبس أو غموض؟

وقد طلب النبي ﷺ من الناس أموراً ونهاهم عن أمور فأطاعه من أطاع وعصاه من عصى.

وسَيُجزى المطيع يوم الحساب على طاعته، ويُجزى العاصي على معصيته

﴿لِيَجْزِيَ ٱللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٥١﴾﴾ [إبراهيم: ٥١].

وهل يمكن الادعاء بحصول الطلب والنهي من الرسول ﷺ وترتيب آثار الطاعة والمعصية ـ تبعاً لذلك ـ دون شاهد يشهد للرسول ﷺ بأنه فعل ذلك؟

وما كان للشهادة على ذلك أفضل من حفظ ما طلب، وصيانة ما نهى عنه. ولا يتأتى ذلك إلا بجمع طلباته ونواهيه.

بعد هذا، أفلا يكون جمع الحديث وحفظه شاهداً للرسول ﷺ من أكثر الضروريات أهمية وأولاها صيانة وحفظاً.

أكتفي بهذا القدر اليسير من الحالات على كثرتها، ولو شئت لسردت منها ما يملأ صفحات وصفحات كحالات (مهمة الحكم والتحكيم) و(مهمة الدعوة إلى الله) و(مهمة البلاغ) وما شابه ذلك.

إذن، وخلافاً لما يزعم الدكتور شحرور وينسب ذلك ـ دون دليل ـ للنبي ﷺ وللصحابة من بعده، فإن جمع الحديث **لم يكن ضرورياً وحسب** بل كان من أكثر الضروريات أهمية وأولاها، وقد نهض الصحابة بذلك وفعلوه، ولم يتأخروا ولم يتباطؤوا أبداً.

٣ ـ نفي (المرحلية) عن الحديث:

يزعم الدكتور شحرور أن الحديث هو **مرحلة تاريخية**[١].

لا يشرح لنا الكاتب زعمه هذا ولا يوضحه، ولا يقدم بين يدي هذا الزعم من الأمثلة والشواهد التاريخية ما يدعمه، مما يفقده ـ والحال كذلك ـ القيمة العلمية التي لا بد منها لجعله صالحاً للبحث والنظر.

على أننا رغم هذا، سنناقش هذا الزعم الذي ذهب إليه لما فيه من خطورة، ولما ينطوي عليه من محاولة اجتازت حد التجرؤ على النظام المعرفي الإسلامي، لتهم بالعمل على تجريده من أهم مصدر له بعد النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

وبغض النظر عن الخطأ اللغوي الفادح الذي وقع فيه الدكتور شحرور

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٧.

باستعماله اللفظ (مرحلة) لاكساء الحديث النبوي صفة زمنية تعود إلى العصر الذي عاش محمد ﷺ وبعث فيه، بما لا يليق بكاتب يتصدى لدراسة أسمى وأبلغ نص في العربية أن يقع فيه، إلا أنه لا بد لنا من الإشارة إلى أن من أولى بدهيات النقد الأدبي المنصف أن لا يتخلف الناقد عن مستوى الموضوع الذي يقوم بالبحث والنظر فيه كثيراً. لا أعني مستوى البلاغة في النص فهو أمنع من أن يُنال وأبعد من أن يُطال، وإنما أعني ألفاظ اللسان العربي الإلهي المقدس التي نزل النص بها، فهي في متناول كل ناقد أريب، وعلى لسان كل شاعر وأديب.

لا أود أن أطيل في هذا، وأكتفي بالإشارة إلى أن لفظ **(مرحلة)** في العربية يدل على **مفهوم مكاني** وليس على **مفهوم زمني**. وليس على كاتبنا إلا الرجوع إلى المعجم الذي اختاره دون سواه ـ مقاييس اللغة لابن فارس ـ ثم إلى باقي المعاجم ليرى الإجماع فيها على ذلك.

واستعمال لفظ **(مرحلة)** ذي الدلالة على **مكان** بدلاً من لفظ **(فترة)** ذي الدلالة على **زمن**، شائع بين الناس حتى بين من نالوا حظاً من المعرفة في هذا العلم أو ذاك. إلا أن استعماله على هذا الوجه ممن يفترض فيه أنه نال من المعرفة بالعربية وبأسرار اللسان العربي ما مكّنه من التصدي لأسمى نص في هذه اللغة وأعْجزِه يثير من الدهشة قدر ما يثير من الشك والارتياب، لأنه لا يقبل ممن تعرف على أراء الفراء وآراء أبي على الفارسي وتليمذه ابن جني وآراء عبد القاهر الجرجاني، واطّلع من الدكتور جعفر على أصالة اللسان العربي وأسراره فأدرك أن **الألفاظ خدم للمعاني وأن المترادفات ليست أكثر من خدعة**[1] أن يقع في مثل ما وقع فيه الدكتور شحرور باستعمال **لفظٍ يخدم المكان مثل (مرحلة) ليحمله أعباء خِدمةِ الزمان والدلالة عليه**. فلقد كان لفظ **(فترة)** هو المطلوب لخدمة المعنى الذي أراد الكاتب أن يدل عليه. ولا أدري سبباً لشرود هذا اللفظ عن لسانه إلا أن يكون تعرفه على آراء الفراء، وأبي علي الفارسي، وتلميذه ابن جني، وعلى آراء عبد القاهر الجرجاني، مجرد زعم لم يتعد الأمر فيه أكثر من سماعٍ لثناء الدكتور جعفر على هؤلاء النفر من أعلام

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٧.

العربية ومعلميها، ولأمثلة يضربها من أفكارهم وآرائهم التي لا تسمح بحال من الأحوال أن يُخلط بين معنيي الزمان والمكان فيُستخدم اللفظ الذي يدل على هذا للدلالة على ذاك.

لو كان كاتبنا قد تعرف على آرائهم دراسة وبحثاً، وتبناها لتبرير آرائه وتعليلها قناعة منه وعلماً، لاستطاع أن يميز بين **خدمة معنى الزمان وخدمة معنى المكان** بالألفاظ التي تدل على أي منهما دون أن يختلط هذا المعنى بذاك. وأخشى أن يأتي يوم يظهر فيه - تحت ستار المعاصرة - من يستعمل لفظ **(المرحلة)** للدلالة على المكان والزمان معاً، فلا يكتفي بإرجاع الحديث إلى فترة زمنية محدودة وحسب، وإنما يرجعه إلى رقعة من الأرض محدودة لا تتجاوز ما بين مكة والمدينة.

ولنعد لأصل الموضوع.

يقصد الدكتور شحرور من وصف الحديث بأنه **(مرحلة تاريخية)** إلى إقناعنا بأن هذا الحديث كان معنياً بأحداث فترة زمنية محدودة لعلها هي الفترة التي عاشها محمد ﷺ وبعث فيها رسولاً نبياً وما كان قريباً منها بعد وفاته، مما يجعل كلامه وتصرفاته نتاجاً تاريخياً يحمل **طابع الفترة**[١] **التي حصل فيها** وأن الواقع سيتجاوزه مع تطور الحياة في سياق الزمن[٢].

ترى لو سلمنا للدكتور شحرور بما يراه فما هي النتائج التي تترتب على ذلك؟

إن أي باحث منصف سوف يجد نفسه أمام نتيجتين في منتهى الخطورة تجعلان من النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً مجردَ أثرٍ من آثار الثقافة التي عرفتها مكة والمدينة في الفترة التي بعث فيها محمد ﷺ نبياً ورسولاً، أثرٍ يمكن التفاخر به للدلالة على أننا من أمة كانت لها مثل هذه الثقافة المأثورة يوم لم يكن لكثير من أمم الأرض ثقافة، ولم يسبقنا في ذلك سوى ثقافات ثلاث كانت للهنود والفرس والرومان، إلا أنه ليس لهذا الأثر الموروث أن يقتحم حياتنا في الزمن الذي نعيش فيه لأنه يكون قد استنفذ

(١) العبارة لدى الكاتب هي (طابع المرحلة) وقد غيّرناها حتى لا نقع في ما أخطأ فيه.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٧.

أغراضه مع انتهاء الفترة التي أدى الغرض المطلوب منه فيها..

أنا لا أعرف ما إذا كان الدكتور شحرور قد قصد إلى ذلك تحت غطاء من اعتبار الحديث مرحلة تاريخية، أم لا، إلا أنه من المؤكد أن باحثاً يتصدى لدراسة النص الإلهي المقدس بما هو عليه من سمو البلاغة وقداسة المضمون والمصدر، يمكنه بسهولة أن يدرك النتائج التي يؤدي إليها مثل الرأي الذي ارتآه. ولا أظن أن الدكتور شحرور لم يدرك ذلك. وإني أقدم مثالاً على ذلك، هاتين النتيجتين وهما:

النتيجة الأولى ـ تعطيل النص الإلهي عن العمل:

وذلك لأن نزول النص كان متلازماً مع تكليف النبي ﷺ بالنهوض بمهمة تبيينه للناس **كافة**.

وقد توثق التكليف **بالتبيين** بخمس آيات، ثلاثة منها نزلت في مكة واثنتان في المدينة ليدل ذلك على أن التكليف كان مستمراً وقائماً منذ ابتداء الإيحاء بالنص في مكة واستمر على ذلك في المدينة دون تقييده بزمن معين أو مكان محدد. هذه الآيات هي:

أ ـ ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] — مكية

ب ـ ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [النحل: ٦٤] — مكية

ج ـ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٤] — مكية

د ـ ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾﴾ [المائدة: ١٩] — مدنية

هـ ـ ﴿قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [المائدة: ١٥] — مدنية

وتأكيداً لهذا التكليف الصريح الموثق بهذه الآيات الخمس فقد وصف الله جل جلاله محمداً ﷺ في آيات كثيرة بأنه (**المبين**)، ولا تكاد آية فيها بشرى ونذر تخلو من وصف النبي ﷺ بأنه المبين، وأسوق على سبيل المثال:

أ ـ ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْآيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [العنكبوت: ٥٠].

ب ـ ﴿وَقُلْ إِنِّىٓ أَنَا ٱلنَّذِيرُ ٱلْمُبِينُ ﴿٨٩﴾﴾ [الحجر: ٨٩].

ج ـ ﴿إِن يُوحَىٰٓ إِلَىَّ إِلَّآ أَنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٧٠﴾﴾ [ص: ٧٠].

د ـ ﴿بَلْ مَتَّعْتُ هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمْ حَتَّىٰ جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ وَرَسُولٌ مُّبِينٌ ﴿٢٩﴾﴾ [الزخرف: ٢٩].

هـ ـ ﴿أَنَّىٰ لَهُمُ ٱلذِّكْرَىٰ وَقَدْ جَآءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ ﴿١٣﴾﴾ [الدخان: ١٣].

و ـ ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأحقاف: ٩].

ز ـ ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ إِنِّى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾﴾ [الذاريات: ٥٠].

ح ـ ﴿وَلَا تَجْعَلُواْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ إِنِّى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥١﴾﴾ [الذاريات: ٥١].

ط ـ ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٦﴾﴾ [الملك: ٢٦].

كما توثق إرسال محمد ﷺ للناس **كافة** بالآية التالية: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨].

ونزول هذه الآية في مكة يشير إلى أن تكليف محمد ﷺ (**بتبيين**) **الوحي للناس** (**كافة**) كان منذ ابتداء الوحي أمراً مقرراً ومحسوماً.

والآن، لنناقش مضمون هذه الآيات معاً:

من إمعان النظر في هذه الآيات من النص الإلهي المقدس يجد الباحث نفسه أمام حقيقتين واضحتين لا لبس فيهما ولا غموض ثابتتين ثبات النص نفسه.

الحقيقة الأولى: اضطراد التلازم بين: (**إنزال الوحي**) في الآيتين ٤٤ و٦٤ النحل و(**إرسال الرسول**) في الآيات ٤ إبراهيم و١٥ و١٩ المائدة. و(**الإنذار**) في الآيات ٥٠ العنكبوت و٨٩ الحجر و٧٠ ص و٢٩ الزخرف و١٣ الدخان و٩ الأحقاف و٥٠ و٥١ الذاريات و٢٦ الملك من جهة، و(**التبيين**) من جهة ثانية.

الحقيقة الثانية: أن محمداً ﷺ ما أرسل لقوم بعينهم وإنما أرسل للناس (**كافة**) في الآية ٢٨ سبأ.

إن هذا التلازم بين نصوص الوحي من جهة، وتكليف الرسول ﷺ بتبيين هذا الوحي من جهة ثانية، يعني أن النص الموحى به لا يؤدي الغرض المطلوب منه دون **تبيين**، ويعني في الوقت نفسه أن **المكلف بهذا التبيين هو محمد ﷺ عينه وليس غيره**.

كما أن إرسال النبي ﷺ **إلى الناس كافة** يعني امتداد مهمته خارج نطاق عشيرته وقومه، لأن قريشاً التي بعث منها والعرب عامة هم **(بعضُ)** الناس لا **(كافتهُم)**.

والآن، إذا أردنا أن نفهم الأمر كما يراه الدكتور شحرور على أساس الزمن محدود بفترة دون سواها هي الفترة التي عاش فيها محمد ﷺ وبُعث فيها والتي عُبِّر عنها خطأ بـ(مرحلة تاريخية) فإن هذا يعني:

أ ـ **أن تبيين** محمد ﷺ لما أوحي إليه لا يمتد في الزمان إلى أبعد من الفترة التي عاشها وعاشها معه الناس الذين أدى **مهمة التبيين** لهم.

ب ـ **أن الناس كافة** الذين أرسل إليهم هم نَاسُ تلك الفترة دون سواهم من نَاسِ الفترات اللاحقة لها حتى يومنا هذا.

فهل هذا هو ما يعنيه الدكتور شحرور تماماً؟

في هذه الحال، وبعد انقضاء تلك الفترة، والتي لم يحدد لنا الكاتب امتدادها في الزمن تحديداً واضحاً، فإن الناس سيعبرون منها ـ على أية حال ـ إلى فترة تالية لها، يكونون فيها:

أ ـ **أمام نص يحتاج إلى تبيين والمكلف حصراً بتبيينه قد رحل إلى بارئه ومضى.**

ب ـ **أمام فترة من الزمن لم يبعث فيها رسول، إن لفئة مخصوصة من الناس أم لهم كافة.**

وهذا يعني بوضوح تام الإعلان بأن النص الإلهي المقدس قد استنفذ أغراضه بانقضاء تلك الفترة الزمنية إياها، ولم تعد له أية صلة بالفترات اللاحقة، وأن هذا النص لم يعد أكثر من أثر موروث يُقرأ أو يُدرس لمزيد من إشباع غريزة الإطلاع على سِير الأمم وتاريخها، وللتباهي والتفاخر بما كان لهذا الأثر من نقل الناس ـ في حينه ـ من الظلمات إلى النور بما كان يعنيه في

تلك الفترة مفهوم الظلمات والنور، باعتبار أن المفاهيم والمعاني تتغير وتتبدل بتغير وتبدل الزمن.

ولا يصلح للتحايل على هذا الوضع الخطير ـ الذي يؤدي إليه رأي الدكتور شحرور ـ والتهرب منه أن يُزعم مثلاً أن التبيين الذي تضمنته الآيات الكثيرة التي أسلفناها لا يعدو أن يكون تبليغ النص للناس. بدعوى أن التبليغ هو بيان النص للناس وإيصاله إليهم، فلقد حسم النص نفسه هذه المسألة بالتفريق بين البلاغ والتبيين:

﴿فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [المائدة: ٩٢].

﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٨٢﴾﴾ [النحل: ٨٢].

﴿فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النحل: ٥٣].

﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النحل: ٥٤].

﴿فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [التغابن: ٩٢].

وهذه الآيات تعلن بجلاء ووضوح كبيرين أن الرسول لم يكلف بمجرد البلاغ وحسب وإنما **بالبلاغ المبين**. وإبانة البلاغ حصرها النص بالرسول ﷺ تكليفاً.

والأخذ **بمفهوم الفترة** (المرحلة لدى الكاتب) يؤدي إلى وصول البلاغ ـ في حال جمعه وحفظه بالتدوين ـ لناس الفترات التالية الأخرى دون أن يكون بينهم من يبين لهم هذا الذي بلغهم ويشرحه شرحاً وافياً ويطبقه أمامهم، وهم على تطبيقه شهود.

وعندما يربط بيان النص وشرحه بالرسول وجوداً وعدماً ـ بزعم أن للتبيين الذي يقوم به زمناً يعمل فيه هو زمن الرسول نفسه، فإن التكاليف بعد زمن الرسول لا بد أن تسقط عن الناس، وترتفع عنهم الخشية من النذر، والرهبة من الحساب، وسأكتفي من ضرب الأمثلة على ذلك بآية واحدة فقط هي: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وما دامت مهمة التبيين قد انتهت بانتهاء **الفترة** التي بعث فيها الرسول، فإن الناس في الفترات اللاحقة سيكونون بمنجاة من أثر هذه الآية وحكمها. فلا ينطبق عليهم تهديد أو وعيد ولا ينالهم عقاب أو عذاب، لأن العذاب في هذه الحالة ـ حالة الفترة اللاحقة ـ ممتنع **حتى يبعث الله رسولا** آخر جديداً.

وحين يكون محمد ﷺ آخر الأنبياء والرسل، ويكون لرسالته أثر محدود **بالفترة التي عاش وبعث فيها** وتكون مهمة **التبيين** قد استنفذت أغراضها بوفاته، وتكون الحياة قد تطورت في سياق الزمن، ويكون الواقع قد تجاوز كلامه وتصرفاته[1] كما يرى الدكتور شحرور ـ فإن الناس في هذه الفترة من الحياة التي تطورت، والواقع الذي تجاوز كلام الرسول وتصرفاته هم **خارج نطاق التبيين** الذي سبق أن قام به، لأن خطاب التبيين (حديث الرسول) حسب مفهوم الكاتب قد وُجّه إلى من كان في فترة سابقة عليهم وليس موجهاً إليهم.

وهؤلاء الناس أيضا بمنجاة من ظهور أي نبي أو رسول آخر لأن ذلك قد ختم بمحمد ﷺ فهم ـ لهذا السبب ـ لن ينالهم أي عقاب أو عذاب لصراحة النص: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

السؤال الذي يتلجلج في صدري هو:

هل كان الدكتور شحرور ـ حين ارتأى أن الحديث (مرحلة تاريخية) وأن الواقع قد تجاوز كلام الرسول وتصرفاته لأن الحياة قد تطورت في سياق الزمن ـ يتوقع أن يؤدي رأيه هذا إلى مثل هذه النتيجة الخطيرة من تعطيل للنص الإلهي المقدس، وجعل الناس بعد زمن النبي محمد ﷺ بحل من أي تكليف وبمنجاة من أي عقاب أو حساب؟.

وهل كان يريد هذه النتيجة ويقصدالوصول إليها؟

ليس لي أن أجيب على هذا السؤال الملح جازماً، يمنعني من ذلك أنني لم أَشْقُقْ على قلب الرجل.

وأرجئ الرد وبيان فساد ما ارتآه الدكتور الشحرور وذهب إليه لما بعد عرض النتيجة الثانية التي تترتب عليه.

النتيجة الثانية: إهدار كل ما بينه الرسول ﷺ نطقاً باللسان أو تصرفاً بالفعل والإقرار:

هذه النتيجة يعرفها الدكتور شحرور ويقصدها تماماً، وإذا كنا لم نجزم برأي حول إدراكه للنتيجة الأولى وما إذا كان يقصدها أم لا، فإن الأمر هنا واضح وجلي فالرجل يعلن عن:

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٧.

١ ـ أن جمع الحديث ليس ضرورياً.

٢ ـ أن الحديث **مرحلة تاريخية**.

٣ـ أن محمداً ﷺ ـ باعتباره عبقرياً ـ فإن كلامه وتصرفاته نتاج تاريخي يحمل طابع المرحلية وبالتالي فإن الواقع سيتجاوزه مع تطور الحياة في سياق الزمن[1].

ليس هنالك أوضح وأفصح في التعرف على فكر الكاتب من هذا الكلام الصريح الذي يؤدي إلى النتائج التالية:

١ ـ استنفاذ الحديث لأغراضه ـ ومن أهم أغراضه بيان الوحي الإلهي المقدس وشرحه وتوضيحه ـ بمجرد انتهاء الفترة (المرحلة بلغة الشحرور) التي عاش الرسول وبعث فيها.

٢ ـ أن كلام النبي (الحديث) وتصرفاته تحمل طابع فترة معينة (المرحلة بلغة الشحرور)، وَطَبَعِيٌّ أن يكون لفترة أخرى تحمل طابعاً آخر كلام نبوي (حديث) آخر، وما دام النبي قد توفي ومضى إلى بارئه **فلن يكون هنالك أي كلام آخر**، فيتحرر الناس بذلك من أي عبء أو تكليف **يأمر به أو ينهى** عنه مثل هذاالكلام:

لاستنفاد أغراضه في الفترة الأولى.

ولعدم وجود متكلم في الفترات اللاحقة.

فهل هنالك هدر للحديث أفظع من هذا وأشنع؟

ثنتان هما: فضيحة... ومأساة.

فضيحة دعوى المعاصرة تبدو من خلال سطورها الواضحة المعالم، الظاهرة الغرض، المتسقة الخطى.

وإنما هي حقائق ثلاث لا رابع لها:

١ ـ أبرز أغراض الحديث تبيين الوحي ـ بنصه الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً ـ وشرحه وتوضيحه.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٧.

٢ ـ إهدار الحديث يبقى النص بلا بيان ولا توضيح.

٣ ـ عدم البيان إنما هو ـ من حيث النتيجة ـ تعطيل للنص الإلهي المقدس وتنحية له عن ساحة العمل.

ومأساة لعبة الحداثة والمعاصرة أن الماديين من لاعبيها يرفضون ـ وهم العلميون ـ بدون سبب علمي واضح التمييز في حقل المعارف الإنسانية وحضاراتها بين نوعين منها:

الأول: نوع من المعارف والحضارات **يُكوِّنه الواقع** وينتجه فيظهر للعيان انعكاساً لهذا الواقع بكل حسناته وسيئاته، فيكون وفاؤها للواقع الذي صنَعها أن تستسلم له استسلاماً كاملاً، وتتفاعل مع كل حسناته وسيئاته، وتحكُّمُه في قضاياها، وأن تتكلف بعد ذلك عملية التبرير لكل ظواهره بما توحيه لها هذه الظواهر من دلالات، دون أن تكون لها القدرة على تجاوز الواقع والنظر إليه ـ بموضوعية وحياد ـ نظرة بحث عن الحقيقة ونقد. وأنَّى لها هذه القدرة وهي صنيعة الواقع ونتيجة لحركته؟

الثاني: نوع آخر من المعارف والحضارات **يُكَوِّن الواقع** وينتجه ويظهر للعيان من خلال فعله في هذا الواقع وتأثيره فيه تبديلاً وتغييراً. ويكون وفاء الواقع لهذه المعارف الاستجابة الكاملة لكل ما تأمره به وتنهاه عنه، وهي معارف قام البرهان القاطع على أن الذي كَوَّنها ـ لضبط الواقع والتحكُّم فيه ـ هو صانع الواقع ومبدعه.

وأنَّى لمن سجنوا أنفسهم داخل أسوار المادة أن يروا ما هو خلف هذه الأسوار؟

لن نجد عناء كبيراً لدحض ما ذهب إليه الدكتور شحرور من الزعم بأن كلام النبي وتصرفاته يرتبطان بفترة من الزمن دون سواها (مرحلة حسب تعبيره) لأنه قدَّم لنا مذهبه هنا دون أن يقدم بين يديه دليلاً واحداً توثقه الوقائع التاريخية الثابتة بالنقل الصحيح، وإنما اكتفى باستنتاج واه من فرضيات افترضها لم يقم عليها برهان ولا دليل، ونحن ندحض ما ذهب إليه بثوابت نقدم منها فيما يلي غيضاً من فيض وعلى سبيل المثال لا الحصر:

أولاً: من السنة النبوية ذاتها:

المثال الأول: من خطبة الوداع:

١ ـ (أيها الناس: اسمعوا قولي، فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا بهذا الموقف أبداً).

إذا كانت أقوال محمد ﷺ وتصرفاته تتعلق بالفترة التي كان فيها، وتحمل طابعها، فما يشغله من الفترة التي تلي وفاته حتى يخشى حدوث الوفاة قبل أن يسمع الناس قوله؟

(اسمعوا قولي، فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا بهذا الموقف أبداً).

وما كان محمد ﷺ ليتطفل على الناس فيما يعني حياتهم بعد وفاته فيدعوهم إلى سماع قوله في قضايا يخشى أن يموت قبل بيانها للناس ليعملوا بها بعده، لولا أنه مرسل للناس كافة الذين عاشوا معه والذين سيعيشون بعده.

٢ ـ (إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم).

إنها فترة من الزمن تستغرق الزمن كله، منذ بيَّن محمد ﷺ حرمة الدماء والأموال في موقفه هذا بعرفه وحتى تقوم الساعة.

(إلى أن تلقوا ربكم)... وليس إلى أن تنتهي الفترة التي عاش فيها بينهم. فهل لمكابر ومعاند أن يفهم من هذا الكلام غير ذلك، بالعربية السليمة أو بالعربية الركيكة؟

وإن حاول متلاعب بالألفاظ والمعاني أن يزعم أن **لقاءهم ربهم** يعني وفاتهم ـ أي وفاة الناس الذين كان يخطب فيهم ـ فإن النتيجة التي تترتب على ذلك هي أن حرمة الدماء بينهم تنقضي بالوفاة، حيث يحل بها ما كان قد حرم أثناء حياة فاعلها، وكأن الوفاة كفارة لذنب التعدي على الدماء والأموال، فتسقط بـ(الموت) عقوبة مرتكب ذنب الاعتداء على هذه الدماء والأموال. أما الذين يأتون بعدهم فإنه لا حرمة للدماء بينهم حتى أثناء حياتهم. لأن تحريم الدماء والأموال كان بنص خاص بفترة محددة (مرحلة) انتهت بوفاة الرسول.

وهذا عبث بالتشريع، وضلال في الفهم لا يتأتى إلا من فكر سقيم.

٣ ـ (قضى الله أنه لا ربا).

الله وليس غيره هو الذي قضى، وقضاؤه واضح وضوح الشمس: **لا ربا.**

هكذا، قضاء مطلق لم يقترن بقيد من زمان أو مكان.

ومحمد ﷺ في خطبة الوداع هذه **يبين:**

أ ـ للناس في كل زمان ومكان.

ب ـ حرمة الربا في كل زمان ومكان.

قضى الله: وليس محمد ﷺ فمحمد يبين ما قضى به الله فقط.

أنه لا ربا: هكذا دون قيد أو شرط في الزمان أو المكان ليشمل القضاء كل زمان ومكان.

ولو كان محمد ﷺ يبين للناس قضاء الله جل جلاله بموضوع يتعلق بفترة من الزمان دون سواها لما أطلق اللفظ... **أنه لا ربا.**

ولم يكن ليمتنع عليه التعبير بما يفيد الحصر في زمان بعينه لو كان مرسلاً **ليبين** ما يوحي إليه لناس ذلك الزمان دون سواهم، ولكنه أطلقها محررة من كل قيد أو شرط في الزمان والمكان **أن لا ربا.**

٤ ـ (فإن الشيطان قد يئس من أن يعبد بأرضكم هذه أبداً).

أبداً... وليس في فترة دون سواها.

هكذا بيَّن محمد ﷺ يأس الشيطان من أن يعبد في مكة وما حولها **(أرضكم هذه)** مدى الزمان كله إلى أبد الآبدين.

ولم يعبد. فما تزال (أرضكم هذه ـ مكة وما حولها) لا يعبد فيها إلا الله منذ بيَّن محمد ﷺ ذلك في خطبته تلك وحتى الآن، وسيُعبد فيها وحده أبداً، فقد يئس الشيطان من أن يعبد فيها أبداً.

٥ ـ (ولكنه إن يُطعْ فيما سوى ذلك فقد رضي به مما تحقرون من أعمالكم فاحذروه على دينكم).

إن يُطع، تعبير يدل على الاستقبال مثل ما يدل على الحال، لكن تبيين ذلك من محمد ﷺ، في موقفه ذلك خشية ألا يلقى الناس بعد عامه ذاك، يرجح الاستقبال على الحال.

فاحذروه على دينكم من أن يفتنكم عنه بالحقير من أعمالكم مما هو دون فتنة العبادة التي يئس منها إلى الأبد.

ولو كان محمد **إنما يبين** للناس في فترة دون سواها، لما كان تجاوز ذلك إلى تحذير الناس على دينهم في قادمات الليالي ومستقبل الأيام.

٦ ـ (وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً).

إذن: تركت فيكم ما يكون لكم هدى إلى **(الأبد)** لا تضلون **(ما)** إن اعتصمتم به.

و**(ما)** هنا التي دخلت على الفعل **(اعتصمتم)** ظرفية فيما يعلم النحاة، وهي تدل على الزمان لتنبه إلى أن الاعتصام بما ترك لهم محمد ﷺ هو الهدى الذي يمنع عنهم سبل الضلال في كل زمان على مر العصور والأيام.

(ما) هذه، دحض بليغ لرأي الدكتور شحرور الذي يحصر مهمة الرسول ﷺ بفترة زمنية محددة يصفها بأنها **(مرحلة)**.

(ما) هذه، أطلقت ما ترك الرسول ﷺ للمسلمين من قيد الزمان، كل زمان.

ومن الإنصاف والأمانة أن نقول في (ما) التي سبقت (إن اعتصمتم) هذه، أنه ربما صح فيها أن تكون اسم موصول بمعنى (الذي)، وعلى هذا الوجه لمعنى (ما) كأن الرسول يقول للمسلمين بأنه ترك لهم (الذي) إن اعتصموا به لن يضلوا أبداً سواء كان هذا الاعتصام به من مسلمي زمانه أم من مسلمي زمان آخر، لأن الكلام أتى مطلقاً من أي قيد، كما أتى التعبير عن الزمن بأنه أبدي (أبداً) والرسول للناس كافة وليس لمن كانوا في زمنه وعصره.

ومن بَدَهيات المعرفة أن ما تركه الرسول للمسلمين إنما هو:

أ ـ النص الإلهي الموحى به كتاباً.

ب ـ **وبيانه** لهذا النص بالقول (الحديث) أو الفعل أو الإقرار.

فهل لمكابر بعد **(ما)** هذه، حجة في التقوُّل والزعم بأن أقوال الرسول ﷺ وتصرفاته كانت لفترة من الزمن دون سواها؟

ثم ها هو محمد ﷺ **يبين** ما تركه للمسلمين بوضوح وجلاء لا لبس فيهما ولا غموض، فقد أعلن من موقفه في عرفة أن ما تركه لهم هو:

٧ ـ كتاب الله وسنة رسوله.

فلا يحاولن أحد الزيادة في التركة أو الإنقاص منها بحجة أو بأخرى، فإن أعيان التركة ذكرها وكشف عنها من ترك بنفسه، ووصفها بأنها أمر بيِّن:

أ ـ كتاب الله.

ب ـ وسنة نبيه.

وإذا كان الدكتور شحرور يرى أن **السنة ليست عين كلام النبي ﷺ**[١] **وإنما هي منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب**[٢] فإن ذلك يبقى مجرد طرح لا حجة له ولا دليل عليه، لا من النص الإلهي المقدس ولا من بيان الرسول ﷺ لهذا النص على ما سنناقشه فيه بعد صفحات قليلة بإذن الله تعالى.

٨ ـ (يا أيها الناس اسمعوا قولي واعقلوه، تعلمُنَّ أن كل مسلم أخ للمسلم وأن المسلمين أخوة فلا يحل لامرئ من أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس منه، فلا تظلمُنَّ أنفسكم)[٣].

في هذه العبارة من خطبة الوداع يثار سؤالان:

السؤال الأول: أي قول هو هذا الذي يطلب محمد ﷺ من الناس أن يسمعوه ويعقلوه؟

السؤال الثاني: ما الذي سيعلمُنَّه إن سمعوا قول الرسول ﷺ وعقلوه؟

والخطاب بأسلوب الشرط يثير فضول الباحث المتأمل فيه لمعرفة كنه الجواب الذي اشترط له ما اشترط.

اسمعوا قولي واعقلوه	شرط
تعلمُنّ	جواب الشرط وجزاؤه

والجواب على السؤال الثاني مرتبط برباط وثيق ومتين بالجواب على السؤال الذي قبله، ارتباط الجواب بشرطه.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٧.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٩.

(٣) السيرة النبوية، لابن هشام، دار ابن كثير بدمشق، ج٣ و٤ ص٦٠٣.

هل يطلب محمد ﷺ من الناس أن يسمعوا ويعقلوا قوله: **إن كل مسلم أخ للمسلم، وأن المسلمين إخوة فقط؟**

أم أن هذا هو بعض ما سيعلمُنَّه إن سمعوا قوله وعقلوه؟

لو كان الطلب أن يسمعوا ويعقلوا قوله: **إن كل مسلم أخ للمسلم وأن المسلمين أخوة فقط...**

لكان إعلامهم بذلك وعلمهم به يتم بمجرد النطق به دون حاجة إلى شرط، فقد علموا منه ﷺ قبل قليل مضمون قوله: **وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً، كتاب الله وسنة نبيه** دون اشتراط أي أمر، ولكان يسيراً عليه أن يعلمهم: أن كل مسلم أخ للمسلم وأن المسلمين أخوة بأسلوب العطف لا بأسلوب الشرط فتأتي العبارة هكذا:

وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً كتاب الله وسنة نبيه، واعلموا أن كل مسلم أخ للمسلم وأن المسلمين أخوة.

أما وأنه ﷺ اشترط للتعلُّم والعلم ما اشترط: **اسمعوا قولي واعقلوه...**

فإن جواب الطلب ينصب على قول آخر غير (اسمعوا قولي واعقلوه). وهذا القول الآخر ـ إن سمع الناس قول الرسول ﷺ وعقلوه ـ هو: (تعلمُنَّ **أن كل مسلم أخ للمسلم وأن المسلمين أخوة، فلا تظلمن أنفسكم**).

وهو: كل ما سبق أن تحدث به رسول الله ﷺ ونطق مما يتعلق بشؤون المسلمين وأمورهم، وبيان الوحي الإلهي وشرحه للناس وتوضيح أحكامه؟

كأني بك يا رسول الله ﷺ وأنت في موقفك بعرفة ـ توجه خطابك للناس كل الناس ـ ترى أمتك من بعدك فأردت التأكيد لها تعيينا وتحديداً ـ على أمرين:

الأمر الأول: الاعتصام بكتاب الله وسنة رسوله.

الأمر الثاني: الدأب على سماع وإسماع ما كنت قد قلت وحدثت طيلة حياتك قياماً بمهمة البيان والشرح للنص الإلهي الموحى به إليك كتاباً، واتخاذه منهاجاً للفصل ودستوراً للتفكير والنظر حتى يتوفر للمسلمين باستمرار العلم بأحكام دينهم وشريعتهم.

وقد ضربت لهم أمثلة على ذلك الذي يعلمُنَّه ـ إن سمعوا قولك الذي كنت قد قلته وحدثت به طيلة حياتك وعقلوه ـ بالأحكام التالية:

أ ـ أن كل مسلم أخ للمسلم.

ب ـ أن المسلمين أخوة.

ج ـ لا يحل لامرئ من أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس منه.

ولقد كنت يا رسول الله ﷺ في منتهى الحرص عليهم ـ وهم أمتك. ومن أولى بهم منك ـ عندما حذرتهم وأنذرتهم بأن تركهم لما كنت قلت وحدثت ظلم لأنفسهم عليهم ألا يفعلوه: **فلا تظلمنّ أنفسكم**.

فهل لا يزال كاتبنا ـ بعد هذه الصورة التي تتبدًى من خطبة الوداع. ومن استشراف محمد ﷺ أمته من بعده، والطلب إليهم: أن يسمعوا قوله ويعقلوه ـ يصر على:

(أن الحديث هو مرحلة تاريخية، وأن كلامه، وتصرفاته، نتاج تاريخي يحمل طابع المرحلية وبالتالي فإن الواقع سيتجاوزه مع تطور الحياة في سياق الزمن)؟

لهذا الكاتب أن يصر على موقفه إن شاء وله أن يستغفر ربه ويعود.

المثال الثاني: من الحديث عما سيكون:

لو سلمنا بما يراه الدكتور شحرور، ولو كان **كلام النبي ﷺ وتصرفاته نتاجاً تاريخياً يحمل طابع المرحلية** كما يزعم، إذن لا نحصر هذاالكلام واقتصر على معالجة أمور الفترة التي انتجته وحمل طابعها، فلا يتعداها إلى فترات أُخَرَ ليس لها أثر في إنتاجه.

إنها نتيجة منطقية يفرضها المنطق الذي تمليه مقولات هذا الكاتب الذي قرن بين الكلام والفترة التي حصل فيها بحيث كان نتاجاً لها. منطبعاً بطابعها.

فهل كان الأمر كذلك في حديث رسول الله ﷺ وكلامه؟ لنر إذن بعض حديثه وكلامه:

عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال:

(صنفان من أهل النار لم أرهما، قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون

بها الناس، ونساء كاسيات عاريات، مميلات مائلات، رؤوسهن كأسنمة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحاً، وإن ريحها لتوجد من مسيرة كذا وكذا) مختصر مسلم رقم ١٣٨٨.

في هذا الحديث الذي رواه أبو هريرة نجد محمداً ﷺ قد تجاوز في إطلالته حدود الإعلام إلى (**وصف حال**)، و(**إصدار حكم**) على صنفين من الناس لم يرهما، (**يأتون بعده**)، (**لم يعاصروه**)، و(**لم يعيشوا نفس الحياة التي عاشها ولا هو عاش نفس الحياة التي يعيشونها**)، ومع هذا فقد تحدث عنهم ووصف حالهم، وأصدر الحكم الذي سيطبق عليهم يوم تقوم الساعة، ويحين الحساب.

فهل مثل هذا الكلام الذي رواه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ يحمل طابع الفترة التي عاشها هذا الرسول ﷺ؟

وهل كان العرب يتخذون من أذناب البقر وما شابهها سياطاً يضربون بها الناس؟

لقد حمل لنا الشعر العربي، والجاهلي ـ الذي يزعم الكاتب أنه أحد مراجعه ـ منه بخاصة أنواعاً من وسائل الضرب والطعن كثيرة، إلا أنه لم يأت على ذكر **سياط كأذناب البقر** أبداً وللكاتب أن يدحض ما أقول ببضعة أبيات من ذلك الشعر إن كان في الشعر العربي ـ والجاهلي منه بخاصة ـ مثل هذا الوصف للسياط.

إذن: فإن هذا الوصف لا يحمل طابع الفترة التي عاش فيها محمد ﷺ، إنه يحمل طابع فترة أخرى لم يعشها. وقد أتت هذه الفترة بعد محمد ﷺ بزمن طويل وحدثت فعلاً، وكثيرون ممّن هم في سني، لو عادوا بذاكرتهم إلى أيام الدراسة الأولى في فترة الدراسة الابتدائية لتذكر بعضهم ـ وكان ضرب التلاميذ إذ ذاك مألوفاً ـ أن بعض المعلمين والمشرفين الإداريين في المدرسة كانوا يستعملون مثل هذه السياط التي كانت لها تسمياتها الخاصة على ما أذكر، إحدى هذه التسميات كانت (كرباج ذنب الحصان) والتسمية الثانية (كرباج ذنب الثور).

إن مثل هذه السياط يحمل طابع فترة عشناها نحن وليس محمد ﷺ من

عاشها، وبيننا وبين الفترة التي عاشها أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان.

كما حمل لنا الشعر العربي، والجاهلي منه بخاصة أوصافاً للنساء ـ الطاهرات منهن والفاسقات ـ شملت الشَّعر، والعين، والخصر، والبطن، والظهر، والردف، وما شابه ذلك، إلا أنه لم يأت على ذكر **رؤوسٍ كأسنمة البخت** أبداً، وللكاتب أن يدحض ما أقول ببضعة أبيات من ذلك الشعر إن كان في الشعر العربي، والجاهلي منه بخاصة مثل هذا الوصف لرؤس نسوة ذلك الزمان.

لو كان ذلك موجوداً لعثرنا منه على أثرٍ في شعر امرئ القيس، أو عمر بن أبي ربيعة مثلاً. إلا أن أيا منهما لم تقع عينه على مثل هذه الرؤوس أبداً. لذلك لم يكن لمثل هذا الوصف أي وجود في شعر أي منهما، على مجون الاثنين وخلاعتهما.

إذن: فإن هذا الوصف لا يحمل طابع الفترة التي عاش محمد ﷺ فيها، إنه يحمل طابع فترة أخرى لم يعشها. وقد أتت هذه الفترة بعد محمد ﷺ بزمن طويل وحدثت فعلاً.

وفي عصرنا الذي نعيشه الآن يكفي أن ينظر المرء إلى من حوله من نساء ـ يوم يُدعيْنَ إلى احتفال بزفاف أو ما شابه ذلك ـ فسيجد منهن من جعلت رأسها **كسنم البخت** إلا أنه يأخذ تسمية محدثة هي (شنيور) ولقد أصبحت هذه الكلمة ـ على عجمتها ـ مألوفة في مجتمعات النساء في زمننا الذي نعيشه.

الأمر الذي يثير الانتباه، ويدعو للتأمل والنظر في حديث أبي هريرة هذا عن النبي ﷺ أنه تضمن حكمين:

الحكم الأول: هو أن الصنفين كليهما من أهل النار.

الحكم الثاني: هو أن الصنف الثاني منهما خُصِّصَ بعذاب دائم هو أنهن **لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها**.

وكأني بمحمد ﷺ يريد أن يخبرنا بأن الصنفين لا يستويان في عذاب النار التي هم من أهلها. تبعاً لعدم التساوي بين عمليهما:

فالصنف الأول: يعمل على ضرب الناس بسياط كأذناب البقر.

أما الصنف الثاني: فهو يعمل على إغواء الناس وإغرائهم، وإثارة

شهواتهم مما قد يحرضهم ويدعوهم للوقوع بحبائل الشيطان، بالكشف عن مواطن الإثارة والفتنة في جسد غانية تتعرى وقوام عاهرة تتمايل وتتلوى.

إن محمداً ﷺ لم ير مثل هؤلاء النسوة أبداً، يوكد ذلك:

أ ـ قوله: صنفان لم أرهما.

ب ـ أنه رأى من النساء الواشمات، ورأى منهن المتنمصات، ورأى منهن المتفلجات للحسن المغيرات خلق الله، فلعنهن.

ولو كان قد رأى الكاسيات العاريات، المائلات المميلات، ذوات الرؤوس التي هي كأسنمة البخت لكان لعنهن مع صواحبهن أولئك.

يروى عن عبد الله بن مسعود أنه قال: (لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمصات، والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله) فبلغ ذلك امرأة من بني أسد يقال لها أم يعقوب. **وكانت تقرأ القرآن** فأتته فقالت: ما حديث بلغني عنك أنك لعنت الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيِّرات خلق الله؟

فقال عبد الله: ومالي لا ألعن من لعن رسول الله وهو في كتاب الله عز وجل.

فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فما وجدته.

فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه. قال الله عز وجل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾.

فقالت المرأة: فإني أرى شيئاً من هذا على امرأتك الآن. قال: اذهبي فانظري قال: فدخلت على امرأة عبد الله فلم تر شيئاً فرجعت إليه.

فقالت: ما رأيت شيئاً.

فقال: أما لو كان ذلك منها لم نجامعها. (مختصر صحيح مسلم حديث رقم ١٣٨٦).

هذا الحديث عن عبد الله بن سعود يمكن أن يقال فيه:

أ ـ أنه مطبوع بطابع الفترة التي حصل فيها. فقد كان السؤال والاستيثاق من الخبر أمر مألوف ومرغوب فيه حتى يتيقن المرء مما نقل إليه وسمع.

ب ـ أن ما قاله ابن مسعود إنما هو اقتداء بما فعل الرسول وليس ابتداعاً منه.

ج ـ أن الكثيرات من النسوة كن يشمن ويستوشمن وينمصن ويتنمصن ويتفلجن للحسن، ولم تكن امرأة عبد الله منهن وإن غلب على الظن ذلك، مما دفع أم يعقوب للدخول عليها والتأكد بنفسها.

هذا الحديث كان عن أمر شهده رسول الله، وهو مطبوع بطابع تلك الفترة. حيث كانت الزينة مألوفة للنساء وشماً وتنمصاً وتفلجاً، ومع ذلك فقد نهى الرسول ﷺ عن ذلك كله ـ نساء تلك الفترة وكل النساء ـ نهياً قائماً إلى أن تقوم الساعة، لأن هذا النهي دين (ولا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة) كما ورد في حديث جابر بن سمرة.

إلا أن حديث الكاسيات العاريات كان عما لم يشهده الرسول أثناء حياته في الفترة التي عاشها، وذلك واضح من تأكيده على ذلك (**لم أرهما**) وبعدم الإشارة إليهما في حديث الواشمات والمستوشمات.

السؤال الذي نوجهه للدكتور شحرور هو:

كيف لك أن توفق بين كلام يحمل طابع فترة معينة هي الفترة التي أنتجته، ويدخل ضمن الجانب النسبي للإسلام لا الجانب المطلق، ويصدر عن محمد العبقري لا عن محمد النبي ـ حسب فهمك للنبوة والرسالة ـ من جهة، وإطلالة هذا العبقري على الزمان ـ كل الزمان ـ إلى أن تقوم الساعة، ليعلن عبر إطلالته هذه عن صنفين لم يرهما:

أ ـ قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس.

ب ـ ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات رؤوسهن كأسنمة البخت المائلة.

وليحكم على الصنفين معاً بالنار، وليخص النساء اللواتي يفعلن ذلك بالحرمان من الجنة؟

ترى هل بيد محمد ﷺ مفاتيح الجنة والنار دون إذن من ربه؟

هل يملك محمد ﷺ أن يوزع هؤلاء في النار، وهؤلاء في الجنة، باجتهاد منه ـ بوصفه بشراً ـ قد يخطئ فيه وربما يصيب؟.

نحن نؤمن بأن محمداً ليس له ذلك إلا بإذن من ربه ووحي يوحيه إليه ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤].

أما أنت فلك في هذا النص فهمك الخاص الذي لا نشاركك فيه بحيث ترى أن كلام النبي وتصرفاته هي اجتهاد، وتزعم أن النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم لم يعتبروا في وقت من الأوقات أن الأحاديث النبوية هي وحي.

ولك دينك لا نحملك على سواه.

ونحن نأخذك بدينك، فكيف تجيب على السؤال الذي وجهناه؟

نحن كنا رفضنا المقولتين معاً لأن دعواهما منهارة لانعدام الحجة وفقدان الدليل.

نقتصر بهذا القدر من الأمثلة نضربه من حديث رسول الله نفسه. ولو شئنا تقديم المزيد منها لاستغرق ذلك عشرات الصفحات مما لا يقتضيه الرد. لأن القصد هو تقديم الدليل من الحديث النبوي وليس عرضه من ألفه إلى يائه. ويكفي أن أشير إلى أحاديث الإمارة والفتن ففي أكثرها ـ وهي كثيرة ـ ما يطل على زمن غير زمنه ﷺ ولا يحمل طابعه.

ثانياً: من النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً:

في هذا النص نقف أمام مشاهد لا ريب في أنها على أعلى درجة من بلاغة الخطاب وعلى أروع ما يكون تصوير فني لوقائع يوم الحساب. لتدل على أن الناس مسؤولين عما يفعلونه **بعد الرسل** وإلى أن تقوم الساعة بما أنذرهم به الرسل وبلَّغوهم إياه.

المشهد الأول: حوار بين الله عز وجل وعيسى ابن مريم عليه السلام:

﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ۚ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ۝١١٦﴾ [المائدة: ١١٦].

﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝١١٧﴾ [المائدة: ١١٧].

المشهد الثاني: الجرم والدليل ـ ندم بعد فوات الأوان:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٤١].

﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَعَصَوُا۟ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴿٤٢﴾﴾ [النساء: ٤٢].

المشهد الثالث: يوم المحاكمة ـ عقاب وثواب:

١ ـ **التمهيد**: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴿٦٨﴾ وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِا۟ىٓءَ بِٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٩﴾ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٧٠﴾﴾.

٢ ـ **تفصيل الحساب**: وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧١﴾ قِيلَ ٱدْخُلُوٓا۟ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٧٢﴾ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَٰلِدِينَ ﴿٧٣﴾ وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ ۖ فَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ ﴿٧٤﴾﴾ [الزمر: ٦٨ ـ ٧٤].

لنتأمل هذا النص الإلهي المقدس في مشاهده الثلاثة:

في المشهد الأول:

من أتباع عيسى عليه السلام ضل أناس وبقي على إيمانهم آخرون لم يجد الشيطان إليهم سبيلاً، الذين آمنوا منهم وجدوا ما وعدهم ربهم صدقاً وأدخلوا الجنة ثواباً.

المأساة لدى من ضل، فلقد عبدوا من دون الله غير الله، عيسى وأمه، واتخذوهما إلهين.

أكان ذلك من عيسى عليه السلام؟ معاذ الله، ما كان ذلك منه أبداً ولا يكون، ما قاله لهم وإنما تقوّلوه عليه.

﴿وَلَمَّا جَآءَ عِيسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُم بِٱلْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى تَخْتَلِفُونَ فِيهِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿٦٣﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٦٤﴾ فَٱخْتَلَفَ ٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَيْنِهِمْ ۖ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴿٦٥﴾﴾ [الزخرف: ٦٣ ـ ٦٥].

قول واضح وكلام صريح (إن الله هو ربي وربكم). لا أحد سواه لا أنا ولا أمي.

وحتى يكون العذاب الأليم عدلاً لا ظلم فيه فلا بد من الاستيثاق وإقامة الحجة وكشف الدليل. فكيف؟

﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ﴾.

فلئن كنت قد قلت ذلك للناس فإنه يكون للناس عذرهم فيما فعلوا.

ومعاذ الله أن يصدر عن عيسى عليه السلام مثل ذلك، وقد رد على السؤال بمنتهى التواضع لله، وبمنتهى الوضوح والصراحة.

﴿قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾﴾ [المائدة: ١١٦].

﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾﴾ [المائدة: ١٧].

السؤال الذي يطرح هو:

هل كان اتخاذ الناس لعيسى وأمه رضي الله عنهما إلهين من دون الله وهو بينهم يدعوهم إلى الله ربه وربهم، أم كان ذلك بعد انتقاله إلى السماء؟

لا يحتاج الأمر إلى جهد كبير للإجابة بأن شيئاً من هذا لم يحدث وعيسى عليه السلام بين الناس، إذ لو حدث مثل ذلك، ورأى عيسى أو سمع أناساً يتوجهون بالعبودية إليه وإلى أمه من دون الله لنهاهم عن ذلك، ولحاربهم بكل ما يستطيع من وسيلة إن لم ينتهوا. وليس بين أيدينا لا في الوثائق التاريخية ولا في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً ما يشير إلى حدوث

هذا الأمر زمان عيسى عليه السلام وإلا لما تبرأ من ذلك تبرأ الشهادة.

﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾.

فأنا بلغتهم أثناء وجودي بينهم ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٦٤﴾ فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِن بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴿٦٥﴾﴾ [الزخرف: ٦٤، ٦٥].

هذا هو ما قلته لهم وبلغتهم إياه.

فاختلفوا فيما بينهم أحزاباً فآمن به من آمن، وكفر به وضل عنه آخرون ظلموا أنفسهم فاستحقوا عذاب يوم أليم.

﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ الذي يعرف ويعلم من اتبع ما قلت، ومن خالف فكفر وضل ممن أتى بعدي من الناس، ولو استمر الناس على ما قلته لهم لما عبدني وأمي من دونك أحد. ولما استحق الوعيد بالويل من عذاب أليم أحد. لأن ما قلته لهم وبلغتهم إياه إنما كان ليتبعوه من بعدي أمة بعد أمة، لا ليغيروه ويبدلوه.

نفس المشهد نراه يتكرر مع محمد ﷺ.

١ ـ (إني فرط لكم، **وأنا شهيد عليكم**. وإني والله لأنظر إلى حوضي الآن. وإني قد أعطيت مفاتيح خزائن الأرض، أو مفاتيح الأرض، وإني والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي ولكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها) ١٥٥٥ مسلم.

٢ ـ عن أسماء بنت أبي بكر أن رسول الله ﷺ قال:

(إني على الحوض حتى أنظر من يرد علي منكم، **وسيؤخذ أناس من دوني** فأقول: يا رب مني ومن أمتي.

فيقال: أما شعرت ما عملوا بعدك، والله ما برحوا بعدك يرجعون على أعقابهم) ١٥٤٩ مسلم.

ما أصرح هذا الكلام وأجلاه!!

أما شعرت ما عملوا **بعدك**؟

كلام يتعلق بعمل حصل من المسلمين بعد محمد ﷺ وليس في الفترة التي عاش فيها والتي ربما يُزعم بأنها تطبعه بطابعها.

(والله ما برحوا بعدك **يرجعون** على أعقابهم)... عمَّ يرجعون؟

ما تركه محمد ﷺ فيهم أمران أعلنهما في خطبة الوداع بقوله: تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً **كتاب الله وسنة نبيه**.

وهم ـ إذن ـ **بعد محمد**، وفي فترة لاحقة للفترة التي كان فيها بينهم، **ما برحوا يرجعون** على أعقابهم عما سنه لهم قولاً وفعلاً، أمراً ونهياً.

وبرجوعهم على أعقابهم عما سنه لهم، استحقوا أن **يؤخذوا من دونه** وهو ينتظرهم على الحوض ليحاسبوا على رجوعهم عما سنه لهم وينالوا العقاب الذي يستحقونه جزاءً وفاقاً.

أما الذين لم **يرجعوا على أعقابهم** فإنهم يَرِدُون على النبيﷺ إذ ينتظرهم على الحوض **ولا يؤخذون من دونه**.

نص الحديث هو (سيؤخذ أناس) وليس (سيؤخذ الناس). وهذا يعني بوضوح أن الذين سيؤخذون هم بعض الناس الذين ينتظرهم على الحوض لا كلهم، وسيرد عليه **الذين لم يرجعوا على أعقابهم** ممن هم من أمته وقد آمنوا به في فترات لاحقة للفترة التي كان يعيش فيها فاتبعوا سنته التي تركها لهم كما تركها، لم يغيروا فيها ولم يبدلوا، ولو غيروا وبدلوا لكان ذلك رجوعاً يستحقون به **أن يؤخذوا من دونه**.

وشهادة محمد ﷺ على من عاش معه في الفترة نفسها لا تتجاوزها إلى ما يعقبها من فترات. والذين رجعوا عن إيمانهم أيام محمد ﷺ لم يتركهم بل حذر منهم وتعامل معهم على أنهم منافقون، وأما الذين كذبوه منذ البداية ولم يؤمنوا به أصلاً فقد تعامل معهم على أنهم كفرة مشركون. وعلى هذا يشهد.

أما بعد ذلك، فلسان حاله كلسان حال عيسى عليه السلام: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾﴾ [المائدة: ١١٧].

هل بعد هذا قول يقال، وادعاء يدعى، وبهتان يفترى بأن كلام النبي ﷺ وتصرفاته نتاج تاريخي يحمل طابع المرحلية وبالتالي فإن الواقع سيتجاوزه مع

تطور الحياة في سياق الزمن؟[١].

لو كان الأمر كذلك فبأي دعوى يمكن للرسول ﷺ أن يقول:

سيؤخذ أناس من دوني.

لو كان الأمر كذلك، وكانت مقتضيات الفترة (المرحلة بلغة الشحرور) هي التي تؤخذ بعين الاعتبار، فيتم تجاوز كلام النبي وتصرفاته مع تطور الحياة كلما تطورت الحياة، إذن لما ورد على النبي ﷺ من أمته وهو ينتظرهم على الحوض أحد. ولأخذوا كلهم من دونه **لرجوعهم** عما بلغهم إياه بكلامه وتصرفاته.

أقول للكاتب الدكتور شحرور.

إما أن يكون حديث الحوض صحيحاً ـ وهو صحيح ـ فيكون كلامك عن (المرحلية) تكذيباً لهذا الحديث.

وإما أن يكون كلامك عن (المرحلية) صحيحاً ـ وهو غير صحيح ـ فيكون كلام النبي ﷺ عن الحوض وانتظاره ورود أمته عليه غير صحيح.

فاختر لنفسك.

أما نحن فقد اخترنا التصديق بحديث الرسول ﷺ وآلينا على أنفسنا الدعاء لله عز وجل أن يرزقنا دائماً إتباعه. وأن ينأى بنا عن الباطل ويرزقنا دائماً اجتنابه، فإن أخشى ما نخشاه أن لا نتمكن من الورود على الحوض ـ إذ محمد ﷺ ينتظرنا عليه ـ وأن نؤخذ من دونه.

في المشهد الثاني:

أمة محمد ﷺ تقف يوم القيامة شاهدة على سائر الأمم إذ هي خيارُها (أمة وسطا) فواسطة كل شيء أجوده وأخْيرُه. وقد قيل: قريش أوسط العرب نسباً أي خيرها. وكان رسول الله ﷺ وسطاً في قومه أي أشرفهم نسباً، والصلاة الوسطى هي أفضل الصلوات. ولأن أمة محمد ﷺ خير الأمم فإنها تقف يوم القيامة شاهدة على ما سواها من الأمم بأنها تبلغت ما أنذرها به

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٧.

رسلها. يبرر هذه الشهادة ويوثقها أن محمداً ﷺ بلغ أمته أن الرسل من قبله قد نهضوا بالمهمة وأدوا الأمانة وبلَّغوا أمتهم رسالات الله عز وجل.

عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال: (أنا وأمتي يوم القيامة على كَوْمٍ مشرفين على الخلائق ما من الناس أحد إلا ود أنه منا وما من نبي كذبه قومه إلا ونحن نشهد أنه قد بلغ رسالة ربه عز وجل).

هذا جانب من المشهد.

الجانب الآخر، محمد ﷺ نفسه يشهد على أمته. (ويكون الرسول عليكم شهيداً).

على من يشهد رسول الله ﷺ؟

على قريش قومه وعشيرته مثلاً؟

أم على المهاجرين والأنصار أصحابه وأتباعه الذين عاش أيامه معهم داعياً إلى الله مبشراً ونذيراً؟

إذا كانت أمة محمد تشهد على الناس، كافة الناس، وعلى الأمم، كافة الأمم، بأن الرسل قبل محمد قد بلغوا رسالة ربهم وأدوا الأمانة، لا يوثق شهادتهم هذه إلا أنها عن محمد ﷺ نفسه، فهل تكون شهادته هو قاصرة على فترة وجيزة من الزمن هي التي عاشها، وعلى مجموعة من الناس محدودة العدد مهما كثرت لا تتجاوز أهل مكة والمدينة وما جاورها من قبائل؟

شهادة محمد ﷺ هي على أمته كلها، من عاش معه ومن أتى بعده إلى يوم القيامة.

وما دام الأمر كذلك، فإن السؤال الذي يلح على الباحث هو:

على أي أمر تنصب الشهادة؟

حديث الحوض يشير إلى أن الرسول ﷺ لم يكن يعلم **برجوع من أخذوا من دونه على أعقابهم**، وأنه علم بذلك حين تساءل بدهشة عن سبب أخذهم بقوله: (يا رب مني ومن أمتي) فعلى أي شيء (يكون الرسول عليكم شهيداً) إذن؟

شهادة الرسول في هذا الجانب من المشهد هي من نوع شهادة أمته على

سائر الأمم، فأمته إنما تشهد بأن الرسل قد بلغوا أممهم ما أرسلوا به. ومحمد ﷺ يشهد على أمته بأنه:

أ ـ بلَّغها رسالة ربه بالنص الإلهي المقدس الموحى به إليه كتاباً.

ب ـ وتبيينه للنص وإيضاحه بالقول وبالعمل، وهو ما اصطلح على تسميته سنة وحديثاً.

وبدهي أن الحاجة إلى شهادته على الناس ﷺ إنما هي لإقامة الدليل على التزام الناس بما بلَّغه لهم من قواعد وضوابط وأحكام وما أمرهم به ونهاهم، أو عدم التزامهم بذلك ورجوعهم على أعقابهم ليكون الجزاء وفاقاً.

والآن: إذا أخذنا برأي الكاتب الدكتور الشحرور، فإن عدم الالتزام، والرجوع عما أمر به الرسول في الفترة التي عاشها، أمر بَدَهيٌّ بل وضروري ولا مفر منه في فترات لاحقة مغايرة للفترة التي عاشها، بسبب من تطور الحياة.

وهذا يستدعي بالضرورة أن لا يكون لشهادة الرسول ﷺ على الناس أي مبرر أصلاً، إذ ما جدوى إقامة الحجة والدليل على عدم الالتزام بما بلغهم إياه من أوامر ونواه إذا كان عدم الالتزام هو المطلوب للتلاؤم مع تطور الحياة؟ وكان التبليغ ـ في الأساس ـ مرحلياً؟

على الدكتور شحرور أن يختار بين أن تكون الآية [البقرة: ١٤٣] ذات موضوع مطلوب ومبرر أو لا تكون. وبالتالي عليه أن يختار بين الإصرار على مقولة (المرحلية) أو الرجوع عنها.

نحن قد اخترنا من جانبنا الإيمان والتسليم بأنه ليس في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً حرف واحد غير مطلوب أو غير مبرر.

في المشهد الثالث:

ثلاث أحداث مذهلات.

الحدث الأول: ينفخ في الصور فإذا كل من في السمٰوات والأرض قد صُعِق، إلا من شاء الله.

الحدث الثاني: ينفخ في الصور مرة أخرى فإذا كل من في الأرض والسمٰوات قِيامٌ ينظرون.

أي إعجاز هذا؟... أي قوة؟... أي جبروت؟

نفخة واحدة فإذا كل من في السمٰوات والأرض، كلهم ـ إلا من شاء الله ـ يصعقون.

نفخة أخرى فإذا كل من في السمٰوات والأرض ـ ما كانت السمٰوات والأرض ـ قيام ينظرون (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون).

الحدث الثالث: يوم المحاكمة، وللمحاكمة قواعد وأصول حتى يجيء الحكم عدلاً، جزاءً وفاقاً.

وضع الكتاب.... وجيء بالنبيين والشهداء.

لماذا يجاء بالنبيين والشهداء، في يوم المحاكمة؟

هل هنالك أي احتمال آخر غير الإدلاء بالشهادة وإقامة الحجة والبينة؟.

النبيون شهداء كل على أمته.

وأمة محمد شاهدة على سائر الأمم.

ومحمد ﷺ شاهد عليهم.

وبدهي أنه لا محاكمة بدون بينة، وها هي البينة في قاعة المحكمة:

كتاب.... ونبيون.... وشهود.

بعد ذلك كله، وحسب مضمون الكتاب وأقوال الشهود، حكمت المحكمة ﴿وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ...﴾ إلخ [سورة المزمر: ٧٤] حيث تضمن منطوق الحكم بيان الفعل والجزاء بكل وضوح:

﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ كُفْرٌ جزاؤه جهنم

﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ تقىً جزاؤه الجنة

بعد أن جيء بالنبيين والشهداء أدخل الجنة من أدخل، وأدخل النار من أدخل، فقد قامت الحجة لهؤلاء بالاتّباع، فكانوا من المتقين وكانت الجنة عدلاً هي الثواب، وقامت الحجة على أولئك بالرجوع والابتداع، فكانوا من الكفرة، وكانت جهنم عدلاً هي العقاب.

والآن: هل يصلح النبيون حجة على الناس في غير ما بلغوهم إياه وأمروهم به ونهوهم عنه؟

إذا أخذنا برأي الدكتور شحرور فإن الحجة على الابتداع ستقوم على كل الذين لا يلتزمون بأقوال الرسول وتصرفاته بدعوى أنها تعني فترة من الزمن معينة وتحمل طابعها، وأن تطور الحياة قد تجاوزها.

وحسب نص الآية (٧١) الزمر سيساق هؤلاء الذين لا يتلزمون جميعاً إلى جهنم زمراً. رغم عدم امتداد أثر التبليغ إليهم - على رأي الدكتور شحرور - باعتبار أن التبليغ يحمل طابعاً مرحلياً وخاصاً بفترة لم يكونوا ممن عاش فيها.

على الدكتور شحرور أن يختار بين أن يقبل للناس بهذا المصير أو أن يرجع عن مقولة (المرحلية).

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الثاني

مفهوم السنة

يقدم لنا الدكتور شحرور السنة على أنها (منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولة ويسر دون الخروج عن حدود الله في أمور الحدود أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة والزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الأحكام).

ولا ينسى الكاتب أن يعلن بأنه اعتمد في فهمه للسنة على قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٨٧].

ويبرر الكاتب اعتماده على هاتين الآيتين ـ في فهم السنة ـ دون سواهما بأن (السنة جاءت من **سن** وتعني في اللسان العربي اليسر والجريان بسهولة) معللاً ذلك بأن (هذا ما فعله النبي ﷺ تماماً إذ أنه مارس تطبيق أحكام أم الكتاب متحركاً ضمن حدود الله وواقفاً عليها أحياناً من خلال عالم الحقيقة النسبي الذي عاشه هو ـ لا نحن ـ ولم يكن في يوم من الأيام أو موقف من المواقف حالماً ولا متوهماً ولا مطلقاً).

ثم يستنتج الكاتب من هذا كله أن (الذي فعله النبي في القرن السابع في شبه جزيرة العرب هو **الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام في مرحلة تاريخية معينة**، وليس الوحيد، وليس الأخير، حيث أنه كان خاتم الأنبياء والمرسلين ولا يمكنه إلا أن يفعل هذا للحفاظ على حيوية الرسالة والنبوة إلى أن تقوم الساعة).

(وبما أن رسالته تقوم على الحدود فهو الرسول الوحيد الذي سُمح له بالاجتهاد لأنه الخاتم ولكي يعلم الناس أن يجتهدوا لوحدهم من بعده حيث أن

الإسلام هو تشريع إنساني ضمن حدود الله)[1].

تعالوا ننظرْ في هذا **المفهوم المبتدع** للسنة الذي يقدمه لنا الكاتب وندرسْه معاً على ضوء من الوثائق الثابتة نصاً وتاريخاً وسيرة.

أولاً: السنة باعتبارها منهجاً:

نحن **نتفق** مع الدكتور شحرور في أن السنة **منهج**.

و**نختلف** معه بعد ذلك في أنه يحصر السنة **بالتطبيق** ويحاصرها على أنها كذلك وحسب.

وهو عندما يقرر أن السنة **منهج في التطبيق** وحسب، فكأنما يعني بذلك أن السنة هي ما فعله الرسول ﷺ دون ما تحدث به وتكلم، وإلا فما معنى حصرها كمنهج في التطبيق فقط؟

ربما لم يقصد الكاتب هذا، إلا أن التعبير الذي استعمله في تعريف السنة بأنها (**منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولة ويسر**) لا يمكن أن يدل على غير ذلك إلا إذا حملنا ألفاظ هذا التعريف على ما لا تدل عليه إلا بعناء وصعوبة.

نحن لا ندري أي المعنيين يقصد الكاتب إليه بالتحديد، وما علينا في مثل هذه الحالة إلا أن نفهم التعريف الذي قدمه لنا للسنة من خلال الدلالة المعهودة والمتعارف عليها للفظ (التطبيق).

ونحن نرى ونقرر بأن السنة تعني أكثر مما تضمنه تعريف الكاتب لها لأنها كمنهج وطريقة في التعامل مع الأحداث والحكم عليها كان لا بد لها من أن تظهر للعيان من خلال:

١ ـ التطبيق العملي للحكم المسنون.

٢ ـ التأسيس النظري لهذا الحكم.

وهذا ما تستدعيه بالضرورة الآيتان التاليتان:

١ ـ ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١].

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٩.

٢ ـ ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

فإذا كانت الآية الأولى يحققها **مفهوم التطبيق العملي والممارسة الحسية** لما يريد الرسول ﷺ أن يسنه للمسلمين من أحكام، فإن الآية الثانية لا يمكن لها أن تتحقق إلا **بأمر ونهي**. وبَدَهِيٌّ أن الأمر والنهي لا يمكن إيصالهما إلا بحديث يلفظ وكلام ينطق.

وإذا كان لدى الدكتور شحرور وسيلة لإيصال دلالة **الأمر والنهي** إلى من يؤمر بفعل أو ينهي عنه بمعزل عن حديث يلفظ وكلام ينطق فليدلنا عليها ونحن له ـ عندئذ ـ من الشاكرين.

والسنة كتطبيق عملي لحكم يُسَنُّ من جهة، **وكتأسيس نظري** لا بد من الدلالة عليه لفظاً ونطقاً من جهة ثانية، يؤكدها ويوثقها مضمون الآيتين السالفتين آية (الأسوة الحسنة) وآية (الأمر والنهي).

ويبقى تعريف الكاتب مجرد قول يحصر مفهوم السنة بواحدة من الدلالات التي تدل عليها دون الدلالات الأخرى، الأمر الذي لا توثيق له ولا دليل عليه.

ثانياً: السنة ومفاهيم اليسر، والعسر، والحرج:

في تعريفه للسنة لم يكتف الدكتور شحرور بحصرها ومحاصرتها ضمن إطار (التطبيق) وإنما قيد ذلك التطبيق بقيد (اليسر ورفع الحرج) مستشهداً بالنص الإلهي المقدس الوارد بالآيتين التاليتين:

١ ـ ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

٢ ـ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

ولتأكيد تعريفه هذا لم يكتف بالآيتين بل لجأ إلى تذكيرنا بأن (سنَّ) تعني في اللسان العربي اليسر والجريان بسهولة.

ولو اتَّبعنا تعريف الكاتب هذا لاستبعدنا كل تكليف يشقُّ على المرء إتيانه وتأديته. ولكان المعيار في ذلك معياراً **شخصياً لا موضوعياً**. لأن اليسر والمشقة تختلفان من شخص لآخر. وما دامت السنة من (سنّ) وتعني اليسر والجريان بسهولة فإن كل ما لا يتمكن المرء من إتيانه بيسر وسهولة فإنه يتحرر من واجب القيام به وأدائه.

والسؤال الآن، هل الأمر هو كذلك فعلاً؟

أبداً، الأمر ليس كذلك، ولنحاول معاً النظر في الأمر من جوانبه المتعددة.

١ ـ في معنى (سَنّ) في اللسان العربي:

يقدم لنا الكاتب تعريف السنة وتفسير الايتين السابقتين متكئاً على أن لفظ **(سَنَّ)** في اللسان العربي إنما يعني (اليسر والجريان بسهولة) كقولنا ماء مسنون أي يجري بسهولة.

فهل الأمر كذلك في اللسان العربي؟

للرد على هذا التساؤل سنعتمد معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس الذي اختاره الكاتب من بين كافة المعاجم على أنه أنسبها ولأنه **ينفي وجود الترادف في اللغة**[١].

للإنصاف نقول: إن ابن فارس كان أخلص للعلم وأوفى عندما عرض أمر **(سَنَّ) و(السُّنة)** بشكل لا ستر فيه ولا تعمية عليه، بحيث يرى الباحث في هذه الكلمة **(سَنَّ)** أن ابن فارس قد ميز بين **(سَنَّ)** كأصل، و**(السُّنة)** كأحد مشتقات هذا الأصل.

يقول ابن فارس:[٢]

أ ـ **(سَنَّ)** السين والنون أصل واحد **مطَّرد** وهو جريان الشيء **وإطِّراده** في سهولة.

ب ـ ومما اشتق منه **(السنة)**، وهي **(السيرة)**. وسنة رسول الله ﷺ. سيرته. قال الهذلي:

فلا تجزعن سنة أنت سرتها ... فأول راض سنة من يسيرها

في كلام ابن فارس هذا وفي شرحه **لسنّ وللسنة**. رد على كاتبنا واضح ومفحم.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٧.

(٢) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٣ ص٦٠.

فالسهولة في (**سن**) إنما هي من **إطراد** الجريان على الشكل الذي يجري فيه موضوعها دون تغير وتبدل من آن لآن. وهذا يعني أن السهولة... هي في إطراد الأمر على ما هو عليه لا اختيار الطريق الأسهل إذا كان في إطراد التطبيق مشقة.

إطرد الشيء إطراداً، إذا تابع بعضه بعضاً ومنه للشاعر قيس بن الخطيم:

أتعرف رسماً كأطراد المذاهب　　　لعمرة وحشاً غير موقف راكب

واطرد الأمر: استقام[1].

وبَدَهيٌ أن التبدل من آن لآخر مخالف لمفهوم (الاستقامة). فهل ترى في هذا (الاطراد) سهولة ما في غير المتابعة والاستقامة في الأمر دون إنحراف وعوج بعيداً عن التغيير والتبديل من آن لآخر؟

إذن فالسهولة هي في (**اطراد**) الأمر كما هو المرة تلو المرة، وليست في ما يتضمنه الأمر نفسه بالضرورة.

هذه واحدة.

أما الثانية. فهي أن ابن فارس واضح معجم (مقاييس اللغة) الذي يرى كاتبنا أنه أنسب المعاجم لأنه ينفي الترادف، يميز بين معنى الأصل (**سَنَّ**) ومعنى المشتق (**السُنَّة**) **فالسنة هي السيرة**، وسنة رسول الله ﷺ **هي سيرته**.

إنها سيرة رسول الله ﷺ كاملة، ما قاله وما فعله، بما سَهُل منها وما شقَّ وأتعب. ولو استعرضنا من سيرة الرسول ﷺ ـ في مكة خاصة ـ نتفاً لوجدنا فيها الاستقامة على الحق، والالتصاق بالمبدأ، مهما كلف الأمر من مشقة وتعب، ومهما كان في التغيير من مغريات، ولقد كان الإسلام يسير في مكة وئيداً، ينمو في الظل، يُعلَنُ به حيناً ويُستَرُ في غالب الأمر.

كان أصحاب رسول الله ﷺ إذا صلُّوا ذهبوا في الشعاب فاستخفوا بصلاتهم من قومهم[2].

وكان المسلمون ضعفاء ومستضعفين، فيهم من أعيان قريش قلة، أبو

---

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٣ ص٤٥٥ و٤٥٦.

(٢) سيرة ابن هشام، ج١ ص٢٦٣.

بكر، وعثمان، وعبد الرحمٰن بن عوف، وعلي بن أبي طالب حدث لما يشب عن الطوق بعد، يواجهون عداء قريش لهم، ومناهضتها دعوتهم، وحربها للرسول ﷺ وللرسالة، وفيها أعيانها حتى أقرب الناس إلى محمد ﷺ عمه أبو لهب. وإليكم بعض مشاهد الضعف والاستضعاف:

١ ـ أبي بن خلف وعقبة بن أبي معيط ـ من أعيان قريش وسادتها ـ كانا متصافيين، حَسَناً ما بينهما. فكان عقبة قد جلس إلى رسول الله ﷺ وسمع منه، فبلغ ذلك أبياً، فأتى عقبة فقال له:

ألم يبلغني أنك جالست محمداً وسمعت منه! وجهي من وجهك حرام إن أنت جلست إليه أو سمعت منه أو لم تأته **فتتفل في وجهه**. ففعل ذلك عدو الله عقبة بن أبي معيط لعنه الله(١) أي أنه أتى محمداً ﷺ **وتفل في وجهه**.

٢ ـ كان النفر الذين يؤذون رسول الله في مكة: أبا لهب، والحكم بن العاص بن أمية، وعقبة بن أبي معيط، وعدي بن حمراء الثقفي، وابن الأصداء الهذلي، وكانوا جيرانه لم يُسْلم منهم أحد إلا الحكم بن العاص، فكان أحدهم **يطرح عليه صلى الله عليهم وسلم رحم الشاة وهو يصلي** وكان أحدهم **يطرحها** ـ أي رحم الشاة ـ **في برمته** إذا نصبت له(٢).

٣ ـ وكانت بنو مخزوم يخرجون بعمار بن ياسر وبأبيه وأمه ـ وكانوا أهل بيت إسلام ـ إذا حميت الظهيرة، يعذبونهم برمضاء مكة، فيمر بهم رسول الله ﷺ فيقول: صبراً آل ياسر موعدكم الجنة. فأما أمه ـ أم ياسر ـ فقتلوها وهي تأبى إلا الإسلام(٣).

لاحظوا معي هنا أن محمداً ﷺ لم يحاول الترخيص لعمار وأهله بتغيير موقف وتبديله، وإنما طلب منهم الصبر على العذاب والأذى على شدة هذا العذاب وهذا الأذى.

٤ ـ ذهب محمد ﷺ إلى الطائف وعمد إلى نفر من ثقيف هم يومئذ سادة

---

(١) سيرة ابن هشام، ج١ ص٣٦١.
(٢) سيرة ابن هشام، ج٤١٦.
(٣) سيرة ابن هشام، ج٣٢٠.

ثقيف وأشرافها وهم أخوة ثلاثة: عبد ياليل بن عمر بن عمير وسعود بن عمرو بن عمير وحبيب بن عمر بن عمير. فجلس إليهم فدعاهم إلى الله.

وإذ لم يستجيبوا، قام رسول الله من عندهم وقد يئس من خير ثقيف، وأغروا به سفاءهم وعبيدهم يسبونه ويصيحون به، حتى اجتمع عليه الناس وألجأوه إلى حائط فعمد إلى ظل حبلة من عنب فجلس فيه. فلما اطمأن قال:

اللهم إليك أشكو **ضعف قوتي**، وقلة حيلتي **وهواني على الناس** يا أرحم الراحمين، أنت رب **المستضعفين** وأنت ربي، إلى من تكلني؟

إلى بعيد **يتجهمني**؟

أم إلى **عدو ملكته أمري**؟

إن لم يكن بك علي غضب فلا أبالي. ولكن عاقبتك هي أوسع لي، أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة، **من أن تنزل بي غضبك** أو يحل علي **سخطك**، لك العتبى حتى ترضى ولا حول ولا قوة إلا بالله(١).

في مثل هذه الحالة من الضعف والهوان، وعلى مثل هذه الحالة من المشقة البالغة والأذى، يتعرض لها المسلمون ورسول المسلمين نفسه، تسعى قريش إلى أبي طالب عمِّ الرسول وحاضنه وكافله في يتمه وفي مقدمتها أشرافها، عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وأبو جهل بن هشام، وأمية بن خلف، وأبو سفيان بن حرب في رجال من أشرافهم، فقالوا: يا أبا طالب: إنك منا حيث قد علمت، وقد علمت الذي بيننا وبين ابن أخيك، **فادعه فخذ له منا وخذ لنا منه** ليكف عنا ونكف عنه، وليدعنا وديننا، وندعه ودينه.

فبعث إليه أبو طالب فجاءه فقال:

يا ابن أخي: هؤلاء أشراف قومك قد اجتمعوا لك **ليعطوك وليأخذوا منك**.

فقال رسول الله ﷺ: نعم، كلمة واحدة تعطونها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم. فقال أبو جهل: نعم وأبيك وعشر كلمات.

---

(١) سيرة ابن هشام، ج٤١٩ و٤٢٠.

قال ﷺ: «تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تعبدون من دونه»(١).

والآن: في هذه السيرة ـ السنة، هل اتبع محمد ﷺ منهج اليسر دون العسر؟

لو كان اليسر وتجنب الحرج منهجه بالضرورة لكان اتَّقى بذلك ـ بقليل من التساهل والمسايرة ـ موقفاً يمنع عقبة بن أبي معيط أن يتفل في وجهه.

ولكان اتقى تجرؤ النفر الذين يؤذونه بطرح رحم الشاة عليه وهو يصلي أو طرحها في برمته.

ولكان يسَّر لياسر وعمار وأمّ عمار سبيل النجاة من تعذيب بني مخزوم لهم برمضاء مكة. ولكان دعاهم إلى ملاينة القوم لا إلى الصبر على العذاب المضني والأذى.

ولكان نأى بنفسه عن موقف تطاول فيه عليه سفهاء ثقيف وعبيدهم حتى ألجأوه إلى ظل حَبْلَة عنب وهم يشبعونه سباً وشتماً.

ولكن **الثبات على الحق** مهما شقَّ وعَسُر. **هو المنهج في النظرية وفي التطبيق** وهو الطريق القويم الذي دعاه إلى مناجاة ربه عز وجل بأروع ما يناجي به عبد ربه وبأعمق ما يخالج فؤاد المؤمن الصادق من مشاعر حين يتعرض لابتلاء وامتحان: **إن لم يكن بك علي غضب فلا أبالي**.

وهل هنالك مناجاة لله أروع. وإيمان بالله أعمق. ومحبة لله أصدق؟

والآن بعد هذا كله. هل نستطيع القول بأن الرسول ﷺ كان يتلزم منهج العسر بالضرورة؟

الأمر لم يكن كذلك أبداً.

منهج الرسول ﷺ في النظرية والتطبيق كان تأسيساً **لحكم الله في ما يحدُث**، وتطبيقاً لهذا الحكم فيما يفعل ويتصرف. وهذه سنة لم يحد عنها ولم يتصرف بما يغايرها، سهُلَتْ على الناس أم عسُرَتْ. لأن المنهج طريق سوي ثابت مستقيم، وإلا لما صلح أن يسمى منهجاً، بينما تَحمُّل الناس للمنهج ـ أي منهج ـ يختلف من إنسان إلى آخر.

---

(١) سيرة ابن هشام، ج٤١٧.

والدعوة الكبرى هي التي تقيم الناس على المنهج وتوحِّدُهم به، لا التي تقيم المنهج على رغبات الناس المختلفة المتباينة المتعددة تعدد الراغبين والمشتهين.

ولأن الأمر كذلك فإننا نجد في السيرة الموثقة للرسول ﷺ إلى جانب المواقف العسيرة المفعمة بالمشقة والأذى، مشاهد لمواقف فيها من اليسر ورفع الحرج ما فيها. لا لأن اليسر ورفع الحرج هو المنهج بالضرورة فهذا مردود بالثابت من المواقف الكثيرة التي كان فيها من العسر والمشقة ما كان كما أسلفنا ولكن لأن اليسر ورفع الحرج - في حالات بعينها - هو أرسى لقواعد في المنهج ربما كانت عسيرة بذاتها، وأبلغ في تمكين النفس وحملها على تطبيق ما قد يكون شاقاً أو لا يكون، برضى ورغبة، وإليكم بعض المشاهد من ذلك:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: (رمى جمرة العقبة، ثم انصرف إلى البدن فنحرها والحجام جالس، وقال بيده عن رأسه فحلق شقه الأيمن فقسمه فيمن يليه، ثم قال: احلق الشق الآخر) (مختصر صحيح مسلم رقم ٧٣٠).

مجموعة من الأفعال أتاها الرسول ﷺ على الترتيب:

رمى ثم نحر ثم حلق الشق الأيمن ثم حلق الشق الأيسر.

فهل كانت سنة الرسول ﷺ في ذلك هي تأسيس الفعل نفسه أم تأسيس الفعل على الترتيب الذي كان بحيث يكون الترتيب جزءاً من الفعل، وشرطاً لصحة أدائه بما قد يصاحب ذلك من يسر على الوجه الأول من الصورة، وما قد يصاحبها من عسر وحرج على الوجه الآخر؟

بعض الذين كانوا مع رسول الله ﷺ في هذه الحَجَّة أدّوا هذه الأفعال كما أداها على ترتيب مختلف فلم ير رسول الله ﷺ في ذلك أي حرج.

عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال:

(وقف رسول الله ﷺ على راحلته فطفق ناس يسألونه، فيقول القائل منهم: يا رسول الله لم أكن أشعر أن الرمي قبل النحر **فنحرت قبل الرمي** فقال رسول الله: **فارم ولا حرج** قال وطفق آخر يقول: إني لم أشعر أن النحر قبل الحلق **فحلقت قبل أن أنحر** فيقول **انحر ولا حرج**.

قال: فما سمعته يُسأل يومئذ عن أمر مما ينسى المرء أو يجهل من تقديم

بعض الأمور قبل بعضها وأشباهها إلا قال رسول الله ﷺ: **افعلوا ولا حرج)** (٧٣١ مسلم).

لو أن رسول الله ﷺ حج حجات كثيرة لنظرنا فيما إذا اطرد إتيانه لهذه المجموعة من الأفعال على ترتيب واحد أم لم يطرد. مما كان يتيح لنا أن نقرر أن الترتيب مطلوب لذاته وهو جزء من الفعل نفسه أو أن إجابات الرسول ﷺ على أسئلة سائليه (**افعلوا ولا حرج**) إنما هي نوع من التأكيد على أن الترتيب ليس مقصوداً لذاته وأنه ليس جزءاً من الفعل ولا يشكل شرطاً من شروط صحته.

لكن محمداً ﷺ لم يحج إلا حجة واحدة، فعن أبي إسحاق قال:

حدثني زيد بن أرقم أن رسول الله ﷺ غزا تسع عشرة، وأنه حج بعدما هاجر حجة واحدة، حجة الوداع. قال أبو إسحاق (وبمكة أخرى) (مختصر مسلم ٧٥٨).

وما دام محمد لم يحج بعد الهجرة إلا حجة الوداع فإنه لم يأت هذه المجموعة من الأفعال إلا مرة واحدة. ومن هنا يمكن لمجتهد أن يرى في الجواب (**افعلوا ولا حرج**) نوعاً من الترخيص برفع المشقة التي قد تحصل من التمسك بالترتيب، كما يمكن لمجتهد آخر أن يرى أن الجواب (**افعلوا ولا حرج**) إنما هو تأكيد على أن الترتيب ليس هو المطلوب في أساس التكليف، وبالتالي فإنه لا ضير ولا حرج في إتيان هذه المجموعة من الأفعال بأي ترتيب كان لأن الأفعال هي المطلوبة وليس ترتيبها.

غالب أهل الفقه على أن الأمر كان نوعاً من الرخصة اجتهاداً منهم في ذلك. على أنه أيا كان الأمر. فإنه ليس في **عدم الحرج** هذا ما يؤدي إلى أي تبديل في التكليف نفسه. فالرمي والنحر والحلق كل ذلك مطلوب لا يتم الحج على الوجه الصحيح الكامل إلا به، شقَّ ذلك على المسلمين أم كان سهلاً يسيراً.

إن إلزام المسلمين بترتيب واحد في موسم مزدحم بالناس ربما أدى إلى تبرُّم الناس بالتكليف نفسه. لذا كان تأسيس المنهج لهذه المجموعة من الأفعال قد انصب على الأفعال ذاتها وبالشكل الذي مكنها من نفس المكلف بها. فله

أن يرمي ثم ينحر أو ينحر ثم يرمي أو يحلق ثم يرمي أو يحلق ثم ينحر. بما يرتاح إليه وتطمئن به نفسه لا ضير في ذلك ولا حرج. فإنما الضير والحرج في أن يؤتى الفعل بضيق من النفس وكلفة لا يقتضيها ولا هي مقصودة فيه.

٣ ـ مشاهد من السهولة واليسر في التطبيق للضرورة الملجئة:

أ ـ عن أبي ذر ﷺ قال: أذن مؤذن رسول الله ﷺ بالظهر فقال النبي ﷺ: (**أبرد أبرد** أو قال: **انتظر انتظر** وقال: **إن شدة الحر من فيح جهنم.** فإذا اشتد الحر فابردوا عن الصلاة.

قال أبو ذر: حتى رأينا فيء التلول) (٢١٢ مختصر مسلم ٥١١ البخاري).

ب ـ عن جابر ﷺ قال: كان معاذ يصلي مع النبي ﷺ ثم يأتي فيؤم قومه، فصلى ليله مع النبي ﷺ العشاء ثم أتى قومه فأمهم فافتتح بسورة البقرة فانحرف رجل فسلم ثم صلى وحده وانصرف، فقالوا: نافقت يا فلان. قال: لا والله ولآتين رسول الله ﷺ فلأخبرنه.

فأتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنا أصحاب نواضح نعمل بالنهار، وإن معاذاً صلى معك العشاء ثم أتى فافتتح بسورة البقرة. فأقبل رسول الله ﷺ على معاذ فقال: (**يا معاذ أفتان أنت؟ اقرأ بكذا واقرأ بكذا**) (٢٨٩ مختصر مسلم).

ج ـ عن ابن عباس ﷺ قال: **جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، بالمدينة من غير خوف ولا مطر.**

في حديث وكيع قال: قلت لابن عباس: لم فعل ذلك؟ قال: **كيلا يحرج أمته.**

وفي حديث معاوية قيل لابن عباس: ما أراد إلى ذلك؟ قال: **أراد أن لا يحرج أمته.**

أحاديث ثلاثة، تتوجه كلها إلى تحقيق أمر واحد هو: أداء الصلاة على وجه يسهل فيه هذا الأداء بما يأتلف مع الحالة التي يكون عليها المكلف.

فإذا كان الحر شديداً جداً تؤخر الصلاة حتى تخف الشدة.

وإذا قرأ الإمام فليس له أن يطيل كثيراً حتى يتمكن العاملون بالنهار من أن يأخذوا من النوم قسطاً كافياً.

وإذا كان في أداء الصلاة بأوقاتها حرج على الأمة حتى وإن لم يَرْقَ هذا الحرج إلى درجة الخوف والمطر والسفر، فإن في الجمع كفاية، فقد جمع الرسول ﷺ **في المدينة** ـ لا في السفر ـ من غير خوف ولا مطر.

فهل كان الرسول ﷺ يؤسس لهذا، أي هل كانت الصلاة وطريقة أدائها وأوقاتها تتبدل من حين لحين وتتغير لسبب أو بدون سبب تحت دعوى اليسر والسهولة ورفع الحرج؟

إنه نوع من الفهم الخاطئ إذن لو نظرنا إلى الأمر كذلك. خاصة في أهم فريضة فرضها الله على عباده هي الصلاة.

لم يؤسس محمد ﷺ ذلك، وإنما كان الأساس النظري في فريضة الصلاة:

أ ـ أن تؤدى في أوقاتها وتؤدى قبل فوات الوقت:

عن خباب رضي الله عنه قال: أتينا رسول الله ﷺ فشكونا إليه حر الرمضاء فلم يُشكنا.

قال زهير: قلت لأبي إسحاق: أفي الظهر؟ قال: نعم، قلت: أفي تعجيلها؟ قال نعم. ٢١١ مسلم.

ب ـ أن تؤدى في أوقاتها فلا تجمع إلا لضرورة: عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه أتاه سائل يسأله عن مواقيت الصلاة فلم يرد عليه شيئاً، قال: فأمر بلالاً: فأقام الفجر حين انشق الفجر والناس لا يكاد يعرف بعضهم بعضاً.

ثم أمره:

فأقام الظهر حين زالت الشمس، والقائل يقول: قد انتصف النهار وهو كان أعلم منهم.

ثم أمره:

فأقام العصر والشمس مرتفعة.

ثم أمره:

فأقام المغرب حين وقعت الشمس.

ثم أمره:

فأقام العشاء حين غاب الشفق:

ثم أخر الفجر من الغد حتى انصرف منها والقائل يقول: قد طلعت الشمس أو كادت.

ثم أخر الظهر حتى كان قريباً من وقت العصر بالأمس.

ثم أخر العصر حتى انصرف منها والقائل يقول: قد احمرت الشمس.

ثم أخر المغرب حتى كان عند سقوط الشفق.

ثم أخر العشاء حتى كان ثلث الليل الأول.

ثم أصبح. فدعا السائل فقال: الوقت بين هذين. (٢٠٦ مسلم).

إنهما مجموعتان من الأحاديث الثابتة الموثقة.

مجموعة تبيح التأخير (**أبرد أبرد**) وتبيح الجمع (**من غير خوف أو مطر**) وتمنع من إطالة القراءة حتى يتمكن عمال النهار من أخذ حظهم من النوم والراحة.

ومجموعة لا ترى في حر الرمضاء سبباً لإجابة الشكوى وتغيير وقت الصلاة لهذا السبب. وتحدد لكل صلاة وقتها متى يبدأ ومتى ينتهي ويفوت. وتكشف عن أن كل صلاة قد أقيمت في وقتها دون جمع.

أمام هاتين المجموعتين، لنا أن نتساءل، أيهما كان محمد ﷺ يؤسس في عبادة هي أهم وأبرز عبادة في الإسلام؟

إن قراءة صادقة للمجموعتين بعيدة عن دواعي الرغبة في التحلل من التكاليف تضعنا أمام الحقيقتين التاليتين:

الحقيقة الأولى: أن الرسول ﷺ:

أ ـ **بادر** بالدعوة إلى الإبراد **مرة واحدة** لم تتكرر. بسبب من شدة الحر الذي كان وكأنه من فيح جهنم. ودون أن يطلب منه ذلك أحد.

ب ـ أنه رفض تغيير الوقت عندما طلب إليه ذلك **بشكوى**.

ولا أرى داعياً لذلك إلا لفارق كبير في شدة الحر بين المرة التي دعا فيها إلى الإبراد **بمبادرة** منه دون طلب من أحد، والمرة التي اشْتُكي فيها من

ذلك. ولو كانت شدة الحر واحدة في المرتين **لأبرد فيهما** أو لأقيمتا في وقتهما دون **إبراد**.

ج - أنه **جمع في المدينة لا في السفر** ودون خوف أو مطر، **مرة واحدة لم تتكرر**.

الحقيقة الثانية: أن الرسول ﷺ على امتداد السنين منذ فرضت الصلاة إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى كان:

أ - يقيم الصلاة في أوقاتها دون تأخير.

ب - يقيم الصلاة - في الحضر ودون خوف أو مطر - كل واحدة في وقتها على حدة دون جمع ما شذ عن ذلك حياته بعثته إلا مرة واحدة **أبرد** فيها، ومرة واحدة **جمع**.

والآن: لو كانت سنة محمد ﷺ ومنهجه في النظرية وفي التطبيق أن يؤسس لحكم يقوم على السهولة واليسر ورفع الحرج بالضرورة. **لاستجاب للشكوى من شدة الحر. ولأبرد المرة تلو المرة. ولجمع في الحضر من غير خوف وأو مطر تارة إثر أخرى**. ولكنه لم يفعل.

لماذا؟

لأن التكليف في النظرية والتطبيق لا يقوم على السهولة واليسر **بالضرورة**.

ولكن السهولة واليسر يمكن مراعاتهما **عند الضرورة**.

والفرق بين الحالتين واضح، من حيث أن السهولة واليسر ورفع الحرج قضايا لا تشكل هدف التكليف وغايته. فللتكليف بالحكم الشرعي غايات أبعد مرمى وأبلغ مقصداً.

ربما كان الابتلاء واختبار الصبر وامتحان صدق المكلف في الاجتهاد لأداء التكليف أوضح في القصد وأبين، ومع ذلك فإن الإرهاق وتحميل ما لا يطاق قضايا لا تشكل هدف التكليف وغايته.

ومن هنا كان رفع الحرج **بالإبراد وبالجمع في الحضر** حلاً طارئاً ونادراً. يمكن اللجوء إليه للضرورة التي ترقى إلى مستوى شدة في الحر أشبه ما تكون بفيح جهم. أو بسب سهو أو انشغال عن الصلاة في وقتها غير مقصود ولا

متعمد. وفي هذا بعث للطمأنينة في النفس ـ عند الخروج على ما اطرد من التكاليف ـ من أن أي إثم بسبب ذلك لم يحصل وأن أي عقاب لن يترتب.

ثالثاً: الكتاب ومفاهيم اليسر والعسر والحرج:

يتكئ الدكتور شحرور في محاولته لتسويق مفهومه للسنة على أنها **منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولة ويسر** على نص الآيتين التاليتين:

١ ـ ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

٢ ـ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

فهل تسعفانه فيما أراد الوصول إليه؟

لفهم مضمون هاتين الآيتين لا بد لنا من العودة إلى المناسبة التي نزلت كل آية فيها، وتفحص الدلالة التي دلّت عليها زمن النزول وما إذا كان هنالك من داع يدعو لفهم تلك الدلالة بشكل مختلف.

الآية الأولى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

هذه الآية هي جزء يسير من آية طويلة تضمنت بعضاً من أحكام الصوم في شهر رمضان في حالتي الحضر والسفر.

وإليكم الآية بطولها:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝١٨٥﴾ [البقرة: ١٨٥].

واضح من استعراض نص الآية ١٨٥ البقرة هذه أن العلة في اليسر والعسر كانت: **(المرض)** و**(السفر)**. في شهر كتب على المسلمين فيه أن يصوموه.

والصيام على أية حال فيه بعض المشقة من جوع وعطش. فإذا أدركه المسلم مريضاً أو على سفر ازدادت المشقة. فأعطي الأمر حكماً خاصاً قضى بتأجيل الصيام مدة المرض ومدة السفر إلى أيام أخر **(فعدة من أيام أخر)** ولكنه لم يقض بالإعفاء من الصوم أبداً.

وقد روى البخاري عن ابن عباس قال: (خرج رسول الله ﷺ من المدينة إلى مكة فصام حتى بلغ عسفان، ثم دعا بماء فرفعه إلى يده ليريه الناس فأفطر حتى قدم مكة وذلك في رمضان) ١٩٤٨ البخاري.

وواضح جداً أن المشقة التي تقتضي تأجيل الصيام إلى (أيام أخر) هي **مشقة المرض ومشقة السفر**. فلا إفطار في حالتي الصحة والحضر.

وإذن: فإن احتجاج الدكتور شحرور بجزء من الآية ١٨٥ البقرة ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ بعد عزلها عن كامل النص الذي وردت فيه، حتى تبدو للقارئ وكأنها حكم مستقل ورد بنص مستقل، أمر فيه من التدليس على القارئ ومن الاستهزاء بعقله وفكره ما فيه، مما لا تسمح به الأمانة العملية والصدق في البحث الموضوعي عن الحق والحقيقة.

والنص المذكور بكامل الأحكام التي وردت فيه، ربما أتاح لمن أوتي من العلماء المقدرة على الاجتهاد بعد أن توفرت لديهم وتجمعت لهم أدواته من إلمام بعلوم اللغة العربية وإلمام ببيان الرسول ﷺ وشرحه للنص الإلهي المقدس الموحى به كتاباً، قولاً وفعلاً، أن يقيسوا على هذا الحكم في الصيام، حالات مشابهة فيها من المشقة ما في الصيام من مشقة في حالتي المرض والسفر.

إلا أنه ليس لأحد أن يتذرع ـ دون وجود مثل هذه المشقة ـ بهذا الجزء المنتزع انتزاعاً ـ (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ـ من كامل النص، ليعلن أن اليسر هو المنهج في الإسلام، وهو المعيار في الالتزام بأحكامه مما يؤدي إلى التحلل من تكاليفه والتحرر من واجباته. إذ لكل تكليف أعباؤه ولكل واجب مشقاته.

الآية الثانية: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وهنا أيضاً يمارس الدكتور شحرور نفس اللعبة فيجتزئ من النص ما يوافق هواه فيعزله عن سياقه ويعرضه لنا كما لو كان **حكماً مستقلاً** ونصاً قائماً بذاته.

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ جزء من نص أطول من ذلك وأوسع هو:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟:

أ ـ ٱرۡكَعُواْ

ب ـ وَٱسۡجُدُواْ

ج ـ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ

د ـ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿٧٧﴾

هـ ـ وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ

وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ

و ـ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ

ز ـ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ

ح ـ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ﴿٧٨﴾﴾ [الحج: ٧٧ و٧٨].

تكاليف ثمانية تضمنها النص، لم يلفت نظر الشحرور منها تكليف واحد، ولفت نظره فقط وأثار انتباهه فقط، جزء يسير من النص: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ فاجتزأه اجتزاءاً وعزله عن باقي الأحكام الواردة فيه، حتى يبدو للقارئ وكأنه حكم مستقل ورد بنص مستقل بما يشكل ذلك من تدليس على القارئ واستهزاء بعقله وفكره مما لا تسمح به الأمانة العلمية والصدق في البحث الموضوعي عن الحق والحقيقة.

يتضح من النص، أنه ـ بما تضمنه من تكاليف بلغت ثمانية، إحصاءً وعداً ـ لا يشكل أية مشقة على المسلم ولا يؤدي إلى حرج، فالنص خلال سرده لهذه التكاليف أعلن أنه بهذه التكاليف: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾.

فهذه التكاليف هي: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ﴾.

فما كلفكم بما لا تطيقون، وما ألزمكم بشيء يشق عليكم، فإذا ما صادفت أحدكم مشقة تبلغ مشقة المرض مثلاً أو مشقة السفر فإن لذلك حكمه في التخفيف بسبب المشقة.

إذن: فليس لأحد أن يتذرع ـ دون وجود مثل هذه المشقة ـ بهذا الجزء المنتزع انتزاعاً ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ من كامل النص، ليعلن أن (رفع الحرج) هو المنهج في الإسلام، وهو المعيار في الالتزام بأحكامه بما

يؤدي إلى التحلل من تكاليفه والتحرر من واجباته. إذ لكل تكليف أعباؤه، ولكل واجب مشقاته.

رابعاً: السنة بين مفهومي (الرسالة) و(النبوة):

١ - تقسيم مبتدع:

يصر الدكتور شحرور على ابتداع تقسيم، وإحداث دلالات لمفهوم السنة ترتبط بما ابتدعه من تقسيمات، وأحدثه من دلالات لمفهوم الكتاب بصوره المتعددة تغاير ما عرف به لدى المسلمين منذ بدء الإيحاء بالكتاب إلى يومنا هذا لغة واصطلاحاً.

وقد كنت أرغب بمناقشته فيما ابتدع وأحدث مناقشة واحدة تشمل المفهومين معاً، للترابط الوثيق بينهما، إلا أنني - وقد أفرد لكل منهما بحثاً خاصاً ومستقلاً - مضطر للبحث فيما ابتدع من الأمر كل حيث ابتدع.

يقسم الكاتب السنة إلى فرعين رئيسين، هما:

أ - **(سنة الرسالة)** وهي **(أحكام وتعليمات)**.

ب - **(سنة النبوة)** وهي **(علوم)**.

لذلك - كما يقول الكاتب - فإن **(الطاعة للرسالة)**.... و**(لم تأت للنبوة طاعة)**.

٢ - ملاحظات سريعة على هذا التقسيم:

يستدل الكاتب على ذلك بأنه ليس في الكتاب آية تقول (وأطيعوا النبي) بل هناك آية تقول (وأطيعوا الرسول) علماً بأن المدح العظيم - كما يرى هذا الكاتب - جاء لمقام النبوة في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ [الأحزاب: ٥٦].

كما يرى هذا الكاتب أنه علينا في سنة الرسالة أن نميز بين نوعين من الطاعة هما:[١] **الطاعة المتصلة والطاعة المنفصلة**.

لنلاحظ معاً ما يلي:

أ - قبل عدة صفحات قرر الكاتب أن أبرز صفة تتصف بها أعمال الرسول ﷺ وأقواله هي صفة **(المرحلية)** وأن الإسلام بهذا - أي بمفهوم

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٩ و٥٥٠.

المرحلية ـ كان صالحاً لكل زمان ومكان من حيث ذلك الاتصال بالمطلق (الكتاب) ليتفاعل مع الظروف والمراحل التاريخية المتعاقبة:

فينتج مجتمعاً معيناً وحضارة معينة في كل مرحلة ويمكن أن يأخذ صيغاً حضارية تاريخية حسب العالم الموضوعي الذي يتفاعل معه[1].

كما قرر: أن الحديث هو مرحلة تاريخية[2] **وأن الذي فعله النبي ﷺ في القرن السابع في شبه جزيرة العرب هو الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخية معينة وليس الوحيد وليس الأخير**[3].

وقد ناقشنا مفهوم (المرحلية) هذا وبينا أوجه الخطأ فيه بدءاً من الصفحة (٤١١). من هذا الكتاب وما بعدها.

ب ـ فإذا كانت سنة الرسالة ـ حسب التقسيم الذي ابتدعه الكاتب وأحدثه ـ هي الأحكام والتعليمات.

وكانت هذه الأحكام والتعليمات تتصف بالمرحلية ـ حسب مفهوم هذا الكاتب ـ على ما في هذا التعبير من خطأ لغوي بليغ كما بيناه في موضعه.

وكان **الحديث نفسه** مرحلة تاريخية.

وكانت الطاعة هي **للرسالة**.

فإن النتيجة من كل ذلك هي:

ـ أن ما حدَّث به محمد الرسول ﷺ في القرن السابع كان حديثاً متعلقاً بالاحتمال الأول لتفاعل الإسلام مع فترة تاريخية معينة، ونحن الآن في نهاية القرن العشرين نعيش فترة تاريخية مختلفة تماماً عن تلك التي حدَّث فيها محمد الرسول ﷺ وفعل.

ـ وبهذا فإن ما حدَّث به إذ ذاك وفعله إنما يعني المسلمين الذين عاشوا في تلك الفترة التي تفاعل المسلمون وتفاعل الإسلام معها. **وهو لا يعنينا الآن**

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٨.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٧.

(٣) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤٩.

أبداً بسبب اختلاف الظروف في نهاية القرن العشرين واختلاف مقتضيات مجتمع القرن العشرين عن ظروف ومقتضيات مجتمع القرن السابع اختلافاً كثيراً.

ـ ولما كانت أحاديثه في تلك الفترة قد تضمنت **أوامر ونواه** تتعلق بأفعال كانت تلك الفترة تقتضي أداءها أو الامتناع عنها، وكانت أوامره توجب على المسلمين **الطاعة**.

فإن النتيجة المنطقية التي تترتب على ذلك هي:

إن مسلمي تلك الفترة ـ القرن السابع ـ هم الملزمون بالطاعة فيما كلفوا به من أوامر ونواهٍ، وليس نحن مسلمو القرن العشرين.

تلك الأوامر والنواهي كانت حديثاً يمثل **مرحلة** تاريخية، وهو لا يمثل أكثر من أن يكون الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام مع تلك الفترة من التاريخ، ولو قمنا الآن في القرن العشرين بالامتثال لها وتنفيذها على أن ذلك يمثل طاعة منا باعتبارها رسالة واجبة الطاعة فإن ذلك سيكون سبباً في **تحنيط الإسلام فيما يراه** الدكتور الشحرور.

ج ـ وما دام الأمر كذلك، وباعتبار أن محمداً الرسول لم يعد قائماً بيننا في نهاية القرن العشرين، وبالتالي فليس له بخصوص هذه الفترة من التاريخ التي نعيشها ونتفاعل معها أي حديث تلزمنا طاعته والامتثال له ـ بالأداء إن كان أمراً أو بالامتناع إن كان نهياً ـ لامتناع ذلك بعدم وجود الرسول الذي يأمر وينهى بيننا، فإن النتيجة المنطقية لكل ذلك هي:

نحن مسلمو القرن العشرين نعيش حالة لا أمر فيها ولا نهي، وبالتالي لا **طاعة علينا لأي أمر أو أي نهي**.

هذه واحدة.

أما الثانية: فإن الدكتور شحرور قرر أنه لا طاعة في **سنة النبوة**[1].

وبذلك نصل إلى التحرر التام والمطلق من مفهوم الطاعة الذي تكرر في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

فلا طاعة لمحمد الرسول: في القرن العشرين لأن حديثه وفعله الذي يستوجب الطاعة إنما هو متعلق بمجتمع القرن السابع.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٥٠.

ولا طاعة لمحمد النبي: لأنه ليس في الكتاب أية آية توجب ذلك.

السؤال الذي نوجهه للدكتور الشحرور الآن هو:

هل كنت تعي وتدرك ـ وأنت تدعونا إلى فهم السنة كما عرضتها لنا ـ أن ما تدعونا إليه يؤدي إلى مثل هذه النتيجة من التحرر المطلق من طاعة محمد ﷺ رسولاً كان أم نبياً، وقبلت ذلك؟

إذا كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

د ـ على أن الأخطر من ذلك يكمن في الجواب على السؤال التالي:

ما هو مصير الآيات الكثيرة المبثوثة في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً والتي تدعو إلى طاعة الرسول ﷺ؟

لقد وردت طاعة الرسول ﷺ في هذا النص بصيغ ثلاثة:

الصيغة الأولى: **اقترانها بطاعة الله** عز وجل ومثالها:

﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [عمران: ٣٢]. ولقد أحصيت بهذه الصيغة عشرين آية.

الصيغة الثانية: **انفرادها** دون اقترانها بغيرها ومثالها:

﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [النور: ٥٦].

ولقد أحصيت بهذه الصيغة عشرين آية أيضاً.

الصيغة الثالثة: **اقترانها بطاعة الله وأولي الأمر** ومثالها:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. وهي آية واحدة لم تتكرر.

إذا أخذنا بمنهج الدكتور شحرور وأتبعنا ما ابتدعه وأحدثه من تقسيم السنة إلى:

سنة للرسالة: تتصف بأنها تعبر عن (مرحلة) وتتغير من زمن لآخر تبعاً لظروف ومقتضيات كل زمن وهي التي تجب لها الطاعة.

وسنة للنبوة: لم يرد في الكتاب آية واحدة توجب لها الطاعة.

ومن أن حديث الرسول: **يتصف أيضاً بأنه (مرحلة تاريخية)**.

ومن أن ما فعله الرسول: ليس بأكثر من أن يكون الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام مع فترة القرن السابع وليس الاحتمال الوحيد ولا الأخير.

فإن الجواب على السؤال المطروح هو بالضرورة كما يلي:

أ ـ ستخرج من حيز الفعل والتأثير الآيات العشرون التي انفردت بذكر الطاعة للرسول دون اقترانها بغيرها، لأنه ليس بيننا الآن في القرن العشرين رسول يأمرنا وينهانا فننفذ حكم النص بطاعته فيما يأمر وينهى.

ب ـ وستخرج من حيز الفعل والتأثير كل الأحاديث التي كان قد تحدث بها في القرن السابع آمراً وناهياً لأنها تعبر عن تفاعل الإسلام مع فترة القرن السابع لا مع فترة القرن العشرين، وبين الفترتين ما بينهما من اختلاف.

جـ ـ سيحيط الغموض بالآيات العشرين التي اقترنت فيها طاعة الرسول ﷺ بطاعة الله جل جلاله، والسبب في ذلك أن هذه الآيات ـ باقتران طاعة الله فيها بطاعة الرسول ـ إنما توحي بأن الطاعة فيها لا تكتمل إلا بالطاعتين معاً، وأن امتثال المسلم لما تضمنته من أحكام لن يكون تاماً إلا بأداء الطاعتين معاً. وعلى سبل المثال لا الحصر فإن الآية:

﴿قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢].

تكاد أن توحي بأن التولي عن طاعة الله والرسول كليهما أو أحدهما يُدخل الذي يتولى في عداد الكافرين.

فإذا كنا ـ حسب مفهوم الدكتور الشحرور للسنة وما أحدث فيها ـ **سنتولى** بالضرورة عن طاعة الرسول فيما أمر به ونهى عنه في القرن السابع لأنه إنما يمثل الاحتمال الأول للتفاعل مع تلك الفترة، وهو ـ أي الرسول ـ ليس موجوداً بيننا الآن في نهاية القرن العشرين كي يحدثنا بحديث فيه أمر ونهي ويمثل احتمالاً راهناً للتفاعل مع هذا القرن، فإن مظنَّة الكفر لا يمكن إبعادها عنا نحن مسلمي القرن العشرين. لتولِّينا بالضرورة عن طاعة الرسول التي تقتضيها عملية إتباع الكاتب في منهجه الذي يدعونا إليه، وذلك لاختلاف الظروف بين احتمال للرسول فيه أمر ونهي هو احتمال القرن السابع، واحتمال ليس فيه للرسول أمر ونهي هو احتمال القرن العشرين. ولسنا ندري بعد ذلك ما إذا كانت طاعة الله وحده في الأحكام التي تضمنتها

هذه الآيات العشرون التي اقترنت فيها الطاعتان تكفي لإبعاد مظنة الكفر أم لا تكفي. لأن تجزئة النص بالتزام الطاعة لله وحده والتولي عن طاعة الرسول، يعطي الأمر من الشك والغموض أكثر بكثير مما يعطيه من الوضوح واليقين، والأمر خطير جداً، لأنه بين البقاء في حظيرة الإيمان أو الخروج منها، بصراحة النص:

(فإن تولوا ـ والدكتور شحرور يقودنا من حيث يدري أو لا يدري للتولي عن طاعة الرسول ـ فإن الله لا يحب الكافرين).

فهل للدكتور شحرور أن يعي بعد كل ذلك خطورة ما يدعوا الناس إليه؟ . . . أرجو ذلك.

ـ طاعة واحدة تبقى، لم يمسسها سوء ولم يلحق بها أي تغيير. هي الطاعة الوحيدة التي أتت في آية واحدة لم تتكرر والتي اقترنت بطاعة الله وبطاعة الرسول معاً:

﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

فطاعة أولي الأمر في النظام الإسلامي مطلوبة ما دام هنالك أولو أمر يقومون على شؤون الناس بشريعة الإسلام، مَنْ تولّى الأمر منهم في القرن السابع، ومن تولى بعدهم، ومن سيتولى، وإلى أن تقوم الساعة.

ترى هل كان الدكتور شحرور يسعى من وراء ما ابتدعه في مفهوم السنة وما يحدثه فيها. **إلى موقف سياسي** يحصر ضرورة الطاعة بأولي الأمر مستبعداً غيرها من الطاعات؟

لست على يقين من ذلك، ولا أرى الخوض فيه، فقد نبتعد ـ لو فعلنا ـ عن الموضوعية في البحث والمناقشة، ونقترب من الظن بلا سند والتقدير بلا دليل.

٣ ـ في بطلان التقسيم المبتدع:

والآن: بعد هذه الملاحظات التي تبدت لنا من مفهوم السنة لدى الكاتب وفهمه لها، والتي كشفت عن أن هذا الفهم الذي يدعونا إليه سيؤدي بالضرورة ـ لو أخذنا به ـ إلى **التحرر التام والمطلق من مفهوم الطاعة لمحمد ﷺ نبياً كان أم رسولاً، وللتشكيك بجدوى طاعة الله وحده** في الآيات التي اقترنت فيها

الطاعتان، بعد **التولي** عن إحديهما وهي طاعة الرسول ﷺ (لكون أحاديثه وأفعاله التي يفترض أن نمتثل لها بالطاعة إنما تمثل الاحتمال الأول في القرن السابع، ولا تمثل أي احتمال يصلح للقرن العشرين) والتي يترتب عليها ـ بالنص صراحة ـ وصف المتولي عنها بالكفر. كما ظهر بجلاء ووضوح في مناقشة هذا الموضوع آنفاً.

بعد كل هذه الملاحظات سنكشف عن بطلان هذا التقسيم المحدث والمبتدع وعدم قيامه على أسس تدعمه من النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً أو من فهم محمد ﷺ نفسه لمهماته نبياً أو رسولاً.

وإليكم ذلك فيما يلي:

أ ـ **قد نوافق** الكاتب على تفريقه بين **(الرسالة)** و**(النبوة)** لغة. واستناداً إلى معجم مقاييس اللغة لابن فارس الذي يعتمده الكاتب دون سواه نجد:

رسل: الراء والسين واللام أصل واحد مطرد منقاس يدل على **(الانبعاث)** والامتداد[(١)].

نبأ: النون والباء والهمزة قياسه الإتيان من مكان إلى مكان، ومن هذا القياس: **النبأ**: **الخبر**، لأنه يأتي من مكان إلى مكان، ومن همز النبي فلأنه أنبأ عن الله[(٢)].

نبو: النون والباء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على **ارتفاع في الشيء عن غيره** أو تنح عنه.

ويقال إن النبي ﷺ **اسمه من النبوة** وهو الارتفاع كأنه مفضل على سائر الناس برفع منزلته[(٣)].

قلنا: قد **نوافق**... تحاشياً من إطلاق **الموافقة دون قيد**، لأنه حتى في الوضع اللغوي للفظي (الرسالة) و(النبوة) فإنه يمكن الجمع بينهما بما يعني:

---

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٢ ص٣٩٢.

(٢) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٥ ص٣٨٥.

(٣) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٥ ص٣٨٤.

(بعث الله نبياً يحمل للناس رسالة تتضمن ما يريد الله أن ينبئهم به).

وليس في هذا أي تخصيص لأن يكون النبأ حقيقة علمية، أو تكليفاً بأداء عمل أو الامتناع عنه.

ويبقى لفظ (الرسالة) لغة وفي حالة إفراده يحمل معنى مختلفاً عن المعنى الذي يحمله لفظ (النبوة) لغة وفي حالة إفراده أيضاً.

هذه طبيعة اللغة العربية وهذا وجه من أوجه البلاغة فيها بحيث تتخذ **(الكلمة ـ اللفظ)** دلالتها من خلال **(مجموع الكلمات)** التي تأتلف معها للتعبير عن قصد معين.

وعلى هذا الأساس من اللغة العربية، يمكن تكوين المفهوم الصحيح عن (الرسالة) و(النبوة) في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً والتعرف إلى مفهوم السنة من خلال ذلك.

ب ـ لو استعرضنا معاً الصيغ التي وردت فيها الألفاظ المشتقة من الرسالة والنبوة، في هذا النص الإلهي المقدس لوجدنا ما يلي:

الصيغة الأولى: وهي التي وصفت محمداً ﷺ وصفاً مباشراً:

ـ ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ قَالُوا۟ هَـٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٦﴾﴾ [الصف: ٦].

ـ ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۙ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴿٢﴾﴾ [محمد: ٢].

ـ ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ﴾ [الفتح: ٢٩].

ـ ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ﴾ [آل عمران: ١٤٤].

في هذه الصيغة آيات أربع تحدد لنا هوية هذا الرجل الذي بعثه الله في قريش للناس كافة وأوحى إليه ما أوحى، فتعالوا نتعرف إلى ملامحه وحقيقة هويته كما حددتها هذه الآيات التي تذكره بالاسم ذكراً مباشراً غير مقترن بشيء آخر.

في الآية الأولى: بشرى من عيسى عليه السلام بأن الله سيبعث من بعده مبعوثاً

اسمه أحمد، وهذا [الصف: ٦] أحد أسماء محمد ﷺ:

﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ ولم يقل برسول ونبي
يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي أي ليس بيني وبينه رسول آخر
ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ وهذا أحد أسماء محمد ﷺ

على مذهب الدكتور شحرور ومنهجه فإن عيسى بن مريم عليه السلام إنما بَشَّر بـ(**رسول**) ولم يبشر بـ(**نبي**)، وهذا يعني ـ لو أردنا التلاعب بالألفاظ والتحايل عليها كما يفعل الكاتب المذكور ـ أن بشرى عيسى عليه السلام أتت ناقصة لأن الذي أتى بعده كان يحمل صفتي (**النبوة والرسالة**) لا صفة (**الرسالة**) وحدها كما أتت بها البشرى.

وقد كان الأمر يهون لو أن عيسى بن مريم عليه السلام كان كاهناً أو عرافاً، يتنبأ من معرفته وعلمه، لكن عيسى بن مريم كان رسولاً من الله أرسله للناس على صورةٍ معجِزة لم يألفها الناس ولم يعرفوها من قبل، من أم لم يمسسها بشر، وتكلم في المهد صبياً، فليس له وهو رسول الله أن يعِدَ الناس ويزُفَّ إليهم من البشائر إلا ما يكلفه الله عز وجل ويوحي به إليه.

وما دام الأمر كذلك: فليس لمثل هذا الذي أخبرنا به عيسى عليه السلام وزفَّه إلينا من البشرى أن يوصف بالنقص أبداً.

ولا معنى لذلك إلا أن أحمداً (**الرسول**) الذي بشر به عيسى بن مريم إنما هو أحمدُ (**النبي**) نفسه، وأن وصف (**النبي**) إنما هو من مشتملات وصف (**الرسول**) عندما يرد لفظ (الرسالة) ضمن سياق يدل على قيام هذا المبعوث الإلهي بأداء المهام التي بعث فيها كلها، دون أي مبرر لأي تفريق بين وصف وآخر.

وعندما يرد ذكر (الرسول) منفرداً في آية فلا يعني هذا ولا يدل أبداً على استبعاد (النبي) عن موضوع الآية وتقرير إعفائه من مهامها أو عدم اختصاصه بهذه المهام ولا يمكن لأحد أن يزعم مثل هذه الدلالة إلا بدليل واضح وصريح كأن يقال في سياق النص ما يدل على: (أن هذا الأمر إنما هو من محمد الرسول وليس من محمد النبي).

ومثل هذا ليس موجوداً في كل آيات النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً لا بتصريح ولا بتلميح.

في الآية الثانية: ترتيب الجزاء لـ:

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ	كل الذي نزل على محمد بوصف **(النبوة)** أو بوصف **(الرسالة)**
وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ	فإن ما نزل عليه لا باطل فيه أبداً وهو الحق، بيّنه بلا تخصيص لهذا الحق بوصف (النبوة) دون وصف (الرسالة)
كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ	التي اقترفوها من قبل، بعدما جاءهم النهي فامتنعوا عنها
وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾	جزاءً لإيمانهم وعملهم الصالح

وعلى مذهب الكاتب الذي يقرر بأن **الحق والحقيقة** من قضايا النبوة لا من قضايا الرسالة، وعلى منهجه في التلاعب بالألفاظ والتحايل عليها. فإن هذه الآية تعني أن الحق (النبوة) هو الذي نزل على محمد دون (الرسالة) لأن الذين آمنوا فيها مارسوا الإيمان بطريقتين:

الطريقة الأولى: ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ	دون إشارة إلى الموضوع الذين آمنوا به وإلى أنه مما نزل على محمد
الطريقة الثانية: وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ	وتم تعيين الذي نزل وتخصيصه بأنه: هو الحق من ربهم

والحق من قضايا **(النبوة)**

وليس من قضايا **(الرسالة)**

لكن المشكلة في الأمر ـ إن اتبعنا منهج الكاتب ـ تنشأ من الجزاء الذي ترتب للذين آمنوا دون تفريق بين طريقتي الإيمان: طريقة الذين ﴿ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ وطريقة الذين ﴿وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾.

لأن الجزاء عن **(العمل)** معروف وله ما يبرره في الامتثال للأمر والنهي بالطاعة المطلوبة في (الرسالة).

أما عن **العلم** بما هو حق في **(النبوة)** ـ دون أن يكون لهذا العلم والإيمان بأنه (علم بحقيقة) ما يقتضيه من الطاعة أو عدمها بالضرورة ـ فإن الجزاء يفتقر

إلى مبرراته، خاصة وأن الطاعة في النبوة غير مطلوبة ـ كما يرى الكاتب ـ بدعوى أنه لم يأت أي نص عليها.

ونحن أمام هذه الآية التي رتبت الجزاء للطريقتين دون تفريق بين طريقة الذين (عملوا) امتثالاً و(الطاعة) لما أمروا به ونهوا عنه. وطريقة الذين (علموا) بأن ما نزل على محمد هو الحق، دون أن يطلب منهم أي عمل ودون أن يكلفوا بأية (طاعة). نجد أنفسنا أمام موقفين:

الموقف الأول: أن نتبع منهج الكاتب بحيث يبدو لنا في الطريقة الأولى وكأن الناس قد ﴿ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ﴾ بما لم ينزل على محمد لأن الذي نزل على محمد (هو الحق من ربهم) أي (النبوة) وليس العمل الصالح (الرسالة) بدليل تفريق الآية بين هؤلاء الذين ﴿ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ﴾ وأولئك الذين ﴿وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ﴾ تعييناً. ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ الذي يمثل (النبوة) حسب فهم الكاتب والذي ليس فيه طاعة.

ووفق هذا المنهج فإن الجزاء ينصرف إلى الذين عملوا بما لم ينزل على محمد وهم وحدهم من (كفَّر عن سيئاتهم وأصلح بالهم).

وفي هذا ـ لو اتبعنا الكاتب في ما يذهب إليه ـ من الإجحاف ما لا يليق بأن يتضمنه النص الإلهي الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، حيث يثاب من آمن بما لم ينزل، ولا يثاب من آمن بما نُزِّل.

على أنه ما دام النص قد تضمن (الثواب) لمن أمن بما نزل فإن هذا حكم كافٍ على خطأ منهج الكاتب وبطلان ما يؤدي إليه.

الموقف الثاني: أن نفهم دلالة الإيمان بالطريقتين كلتيهما على أنها دلالة واحدة وتقتضي الامتثال و(الطاعة) بالعلم والعمل وأن الثواب شمل المؤمنين ـ (من عمل منهم صالحاً) و(من علم بأن ما نزل على محمد هو الحق من ربهم) ـ بأن (كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم).

وبهذا يندمج بمحمد ﷺ مفهوما (النبوة ـ الحق من ربهم) و(الرسالة ـ العمل الصالح) اللذان يصر على التفريق بينهما واعتبارهما قسمين متمايزين منهج الدكتور شحرور الذي يخلق من الاضطراب في فهم النصوص ما قد رأينا في هذه الآية بسبب من هذه البدعة في مثل هذا التقسيم الذي يحدثه.

في الآية الثالثة: وصف لتعامل محمد ﷺ مع فئتين من الناس، فئة المؤمنين الذين معه وفئة الكفار. [الفتح: ٢٩].

﴿مُحَمَّدٌ ـ وَالَّذِينَ مَعَهُۥٓ   من المؤمنين بما نزل إليه من ربه
أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْۖ﴾

وليكون فهمنا لدلالة الخطاب في هذه الآية أكثر وضوحاً فإنني أرى أن نقرأها مع الآية ٧٣ من سورة التوبة حيث جاء الأمر الإلهي فيها كما يلي:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْۚ﴾ فلا تأخذنك بهم شفقة ولا رحمة.

لنضع الآيتين في جدول واحد:

الآية ٢٩ الفتح	الآية ٧٣ التوبة
محمد والذين معه **أشداء على الكفار** رحماء بينهم	يا أيها النبي **جاهد الكفار** والمنافقين **واغلظ** عليهم

الخطاب في الآيتين يتعلق بفعل وعمل، لا بعلم أو بحث عن حقيقة علمية، وقد حددت الآية (٧٣ التوبة) طبيعة هذا العمل ومستواه:

جاهد الكفار   **العمل المطلوب**

واغلظ عليهم   **مستوى العمل المطلوب**

ووصفت الآية [الفتح: ٢٩] القائمين بالعمل أثناء قيامهم به:

محمد والذين معه   **القائمون بالعمل**

أشداء على الكفار   لا تأخذهم فيهم شفقة ولا رحمة

رحماء بينهم

من قراءة الآيتين معاً يتكشف لنا بوضوح لا لبس فيه.

أن (**محمداً**) في الآية ٢٩ الفتح هو (**النبي**) في الآية ٧٣ التوبة.

وأن المطلوب منه **هو فعل**، **هو تنفيذ أمر**، وليس علماً بحقيقة، ولا بحثاً عن حقيقة.

وأن هذا الفعل، مطلوب من (محمد والذين معه)، وبدهي أن لا يكون التكليف له وحده دون من معه لأن ذلك فوق طاقة إنسان واحد.

وأمام هذا الأمر فلا بد للمؤمنين **(الذين معه)** من الامتثال لذلك **بالطاعة** وأداء المجاهدة المطلوبة على أكمل وجه **بالشدة والغلظة**.

لو اتبعنا منهج الدكتور شحرور لكان علينا أن نفهم الآية ٧٣ التوبة على أن الأمر فيها إنما يعني محمداً وحده. وأن عليه بمفرده **مجاهدة** الكفار والمنافقين **والإغلاظ** عليهم. وأن سحب هذا الأمر على **(الذين معه)** المذكورين في الآية ٢٩ الفتح غير مقبول، لأن قبول ذلك يعني أن (الطاعة) من مقتضيات (النبوة) بينما هي ـ كما يرى الشحرور ـ من مقتضيات (الرسالة) **فقط**.

ولأي عاقل أن يقرأ الآيتين هاتين كما أبرزناهما في الجدول، ويستنتج معنا أي القراءتين أصح وأصدق، قراءة الكاتب أم قراءة الناس كافة منذ أوحي بالآيتين حتى يومنا هذا باستثناء بعض **المُحْدثين** من دعاة المعاصرة.

في الآية الرابعة: وفيها حسم الموضوع:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ	حصر للصفة ونفي لما سواها
قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾	فهو ليس بدعاً منهم

وعندما يأتي الخطاب بهذه الصيغة صيغة **النفي والحصر** فإنها تعني بالتحديد أن محمداً ﷺ رسول لا غير.

وحتى تكون الحقيقة أصدق ما تكون وأوضح، فقد تم تحديد التكوين المادي له في الآية السادسة من سورة فصلت:

﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ	لا أختلف عنكم بشيء سوى أنني:
يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾	

وذلك تعريفاً به وتفريقاً عن **(الرسل ـ الملائكة)** الذين أرسلوا من قبل من مثل الذين أتوا لوطاً وإبراهيم عليهما السلام.

﴿وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ۖ قَالَ سَلَٰمٌ ۖ فَمَا لَبِثَ أَن جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴿٦٩﴾ فَلَمَّا رَءَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً ۚ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٠﴾﴾ [هود ٦٩ و٧٠].

﴿قَالُوا۟ يَٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓا۟ إِلَيْكَ ۖ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ ۖ إِنَّهُۥ مُصِيبُهَا مَآ أَصَابَهُمْ ۚ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ ٱلصُّبْحُ ۚ أَلَيْسَ ٱلصُّبْحُ بِقَرِيبٍ ﴿٨١﴾﴾ [هود: ٨١].

وإذن: فهو في تكوينه المادي بشر وليس ملك، وقد أمره ربه أن يعلن ذلك ويجهر به:

﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٣].

لكن محمداً (**البشر ـ الرسول**) خوطب في آيات كثيرة على أنه نبي. وأسوق منها مثالاً على ذلك آية واحدة:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾ [الممتحنة: ١٢].

فكيف نفهم الحصر الوارد بالآية [آل عمران: ١٤٤] ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ مع هذا الخطاب ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ الذي تكرر وخوطب به محمد ﷺ بأكثر مما خوطب بـ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾؟

ولكي يكون الموضوع أكثر وضوحاً فإن من المناسب أن أذكر أنني أحصيت الآيات التي خوطب بها محمد ﷺ خطاباً مباشراً (يا أيها. . . .) فإذا هي سبع عشرة آية تنوعت فيها دلالة الخطاب كما يلي:

آيتان فقط وردتا في سورة واحدة هي سورة المائدة وهما الآيتان ٤١ و٦٧ دلتا على محمد (الرسول):

الآية الأولى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ. . .﴾ [المائدة: ٤١].

الآية الثانية: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ. . .﴾ [المائدة: ٦٧].

آية واحدة فقط دلت على محمد (المزمل): ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ﴿١﴾﴾ [المزمل: ١].

آية واحدة فقط دلت على محمد (المدثر): ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾﴾ [المدثر: ١].

ثلاث عشرة آية وردت في ست سور دلت على محمد (النبي) هي الآيات: ٦٤ و٦٥ و٧٠ الأنفال ٧٣ التوبة ١ و٩ و٤٥ و٥٠ و٥٩ الأحزاب ١٢ الممتحنة ١ الطلاق ١ و٩ التحريم.

لو اتبعنا منهج الدكتور شحرور فإننا سنكون مضطرين إلى تجاهل الحصر الذي تضمنته الآية ١٤٤ آل عمران واللجوء إلى تأويلها بما يخرجها عن الدلالة

الواضحة فيها. ويجردها من مفهوم الحصر الذي تصرخ به صياغتها.

ولا أدري كيف سيكون التأويل، ولكنه أمر لا بد منه ما دام المنهج ـ أعني منهج الدكتور شحرور ـ قد قضى بالتفريق بين مفهومي (النبوة) و(الرسالة) وجعل لكل منهما موضوعه الذي يختلف عن الموضوع الآخر.

إلا أن المأزق الذي لا يستطيع هذا المنهج أن يلتفت عنه أو يلتف عليه. هو ذلك الذي يسببه الخطاب بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١﴾ و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١﴾. فكما جعل الكاتب لكل من (النبوة) و(الرسالة) موضوعاً خاصاً بها. فكانت السنة عنده سنتين (**سنة النبوة**) و(**سنة الرسالة**) فإن عليه أن يجعل لكل من (التزمل) و(التدثر) موضوعاً خاصاً به وسنة، لتصبح السنة أربع سنن (سنة **النبوة**) و(سنة **الرسالة**) و(سنة **التزمل**) (سنة **التدثر**) خاصة وأن ثمة ما يدعو لذلك من فعل الرسول **وليس من حديثه** حيث:

قام **بالتزمل** فعلاً، وطلب منه ـ وهو كذلك أي وهو **متزمل** ـ أن يفعل أموراً لم تطلب منه بوصفه رسولاً ولا بوصفه نبياً، لأن الخطاب فيها أتى بأوامر ونواه ومعلومات:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١	وليس (يا أيها الرسول) أو (يا أيها النبي)
قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ۝٤	أوامر (رسالة)
إِنَّا سَنُلۡقِي عَلَيۡكَ قَوۡلٗا ثَقِيلًا ۝٥	معلومات وليس تعليمات (نبوة)
إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ هِيَ أَشَدُّ وَطۡـٔٗا وَأَقۡوَمُ قِيلًا ۝٦	
إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحٗا طَوِيلٗا ۝٧	
وَٱذۡكُرِ ٱسۡمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلۡ إِلَيۡهِ تَبۡتِيلٗا ۝٨ رَّبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذۡهُ وَكِيلٗا ۝٩	أوامر (رسالة)
وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهۡجُرۡهُمۡ هَجۡرٗا جَمِيلٗا ۝١٠	أوامر (رسالة)

وَذَرْنِي وَٱلْمُكَذِّبِينَ أُوْلِي ٱلنَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلًا ﴿١١﴾
إِنَّ لَدَيْنَآ أَنكَالًا وَجَحِيمًا ﴿١٢﴾ — معلومات وليس تعليمات (نبوة)
وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٣﴾﴾

وقام **بالتدثر** فعلاً، وطلب منه ـ وهو كذلك أي وهو متدثر ـ أن يفعل أموراً لم تطلب منه بوصفه رسولاً ولا بوصفه نبياً لأن الخطاب فيها أتى بأوامر ونواه ومعلومات:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ — وليس (يا أيها الرسول) أو (يا أيها النبي)
قُمْ فَأَنذِرْ ﴿٢﴾ — أوامر (رسالة)
وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾
وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾
وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ﴿٥﴾
وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ﴿٦﴾ — نهي (رسالة)
وَلِرَبِّكَ فَٱصْبِرْ ﴿٧﴾ — أمر (رسالة)
فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ ﴿٨﴾ — معلومات وليس تعليمات (نبوة)
فَذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ﴿٩﴾

لا أستطيع أن أتصور أن الدكتور شحرور لم ينتبه لهذا المأزق، ولو كان الأمر كذلك لكان حرجه فيه كبيراً، لأن عيب عدم الانتباه في باحث يتصدى للخوض في أقدس نص هو النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، هو أخطر بكثير من عيب تجاهل المأزق والالتفات عنه، وفي كلٍ نقيصة وعيب.

الصيغة الثانية: وهي التي خاطبت محمداً ﷺ بوصفه رسولاً:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَـٰرِعُونَ فِي ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ ۛ سَمَّـٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّـٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ ۖ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَـٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَٱحْذَرُوا۟ ۚ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا خِزْيٌ ۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٤١﴾﴾ [المائدة: ٤١].

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ

﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٦٧﴾ [المائدة: ٦٧].

في الآية الأولى: مواساة: من الله عز وجل **لرسوله** على حزن، لئلا يحزن لسبب من أناس يسارعون في الكفر، ويؤمنون بألسنتهم ـ كذباً ونفاقاً ـ دون أن تؤمن قلوبهم.

وإنباء: من الله عز وجل لـ**(رسوله)** بأوصاف الذين هادوا وصفاتهم فهم:

أ ـ سماعون للكذب.

ب ـ سماعون لقوم آخرين لم يأتوا الرسول بعد.

ج ـ يحرفون الكلام من بعد مواضعه.

د ـ يقولون: إن أوتيتم هذا فخذوه، وإن لم تُؤتَوه فاحذروا.

وقضاء: من الله عز وجل يتضمن:

أ ـ أن من **يرد الله فتنته** فلا تملك ـ أيها الرسول ـ له من الأمر شيئاً.

ب ـ أن الله لم يرد أن يطهر قلوب أولئك المسارعين في الكفر والسماعين للكذب والمحرفين الكلم من بعد مواضعه من الذين هادوا.

جـ ـ أن جزاء أولئك هو **الخزي** في الدنيا **والعذاب العظيم** في الآخرة.

تعالوا نطبق على هذه الآية منهج الشحرور في فهمه للنبوة والرسالة وتقسيمه المبتدع لها فما الذي نصل إليه:

هذه الآية:

أ ـ **لم تتضمن** أية تعليمات (رسالة) ولكنها تضمنت معلومات (نبوة) عن الذين يسارعون في الكفر وعن أناس من الذين هادوا.

ب ـ **تضمنت (قضاء إلهياً)** فرضته **(إرادة الله)** عز وجل، لا يد للرسول فيه. ولكنها لم تتضمن (أحكاماً) على الرسول الامتثال لها وتبليغها للمسلمين وأمرهم **(بطاعته)**.

جـ ـ ليس فيها **إحلال حلال أو تحريم حرام**. إلا ما كان بالاستنتاج من ترتيب جزاء الخزي والعذاب العظيم على أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم، وهو جزاء مقضي به على عمل مؤثم من الله عز وجل مباشرة لا بأمر ونهي من الرسول ﷺ.

منهج الكاتب في الرسالة أنها (أحكام) و(تعليمات) و(أوامر ونواه) و(حلال وحرام) لا بد من الإذعان والامتثال لها بـ(الطاعة).

مع خلو هذه الآية من كل (أوصاف الرسالة) كما وضعها الكاتب في تقسيمه المبتدع ووجود (أوصاف النبوة) بما تضمنته من (معلومات) فإننا أمام مأزق حقيقي على الدكتور شحرور أن يخرجنا منه.

والمأزق يتجلى في أننا أمام حالة (**نبوة ـ معلومات**) خاطبت بها هذه الآية محمداً بـ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ وليس بـ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ ولن يكون أمام الكاتب الدكتور شحرور لإخراجنا من هذا المأزق إلا الإقرار بأن أحد وجهي هذه (الحالة ـ المأزق) يكسوه البطلان.

الوجه الأول: هو الخطاب (يا أيها الرسول).

الوجه الثاني: هو أوصاف الرسالة كما أتى عليها الكاتب في تقسيمه المحدث.

أما نحن فليس لدينا أية صعوبة في تحديد أي الوجهين هو الخطأ. وعلى الدكتور شحرور أن يختار بين البقاء على ماأحدث أو التخلي عن ذلك، فالخطاب أوضح من أن يلتبس على أحد.

ولعل من المفيد جداً أن نقرأ هذه الآية ٤١ المائدة مع الآيتين ١ و٢ من سورة الطلاق من خلال وضع هذه الآيات الثلاث في جدول واحد.

[المائدة: ٤١]:	﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ	وليس (يا أيها النبي)
	لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ	مواساة وعزاء
	وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْۛ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوۡمٍ ءَاخَرِينَ لَمۡ يَأۡتُوكَۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦۖ يَقُولُونَ إِنۡ أُوتِيتُمۡ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمۡ تُؤۡتَوۡهُ فَٱحۡذَرُواْۚ	أنباء ومعلومات

	وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٤١﴾ ﴾	قضاء إلهي وليس حكماً
[الطلاق: ١]:	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ	وليس **(يا أيها الرسول)**
	إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ	أحكام (قواعد) تتضمن أوامر ونواه
	وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ۚ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴿١﴾	حدود
[الطلاق: ٢]:	فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ ۚ	أحكام (قواعد) تتضمن أوامر
	ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾	وعظ ودعوة للإيمان والتقوى

من دراسة هذا الجدول نجد المفارقة التالية:

أ ـ عندما أتى الخطاب بصيغة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ [المائدة: ٤١] كان مضمون الخطاب:

(مواساة) (أنباء ومعلومات) (قضاء إلهي).

ب ـ عندما أتى الخطاب بصيغة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ﴾ [الطلاق: ١، ٢] كان مضمون الخطاب:

(أحكام) (أوامر ونواه) (حدود) (وعظ ودعوة للإيمان والتقوى).

لو أردنا إتباع منهج الدكتور شحرور الذي ابتدعه في تحديد مفهومي الرسالة والنبوة لكان علينا أن (نحرف الكلام من بعد مواضعه) فنضع ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ في الآية [الطلاق: ١] بموضع الآية [المائدة: ٤١] ونضع ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ في الآية ٤١ المائدة بموضع الآية: [الطلاق: ١] حتى ينطبق النص على التعريف الذي ابتدعه الكاتب لمفهومي (الرسالة) و(النبوة).

نحن لن نفعل هذا، ومعاذ الله أن نفعله، ومعاذ الله أن نكون من **الذين هادوا**.

في الآية الثانية: طلب من الله عز وجل إلى رسوله يتضمن أمراً محدداً:

[المائدة: ٦٧] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ	وليس (يا أيها النبي)
بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ	دون أي تردد أو امتناع
وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ	لأي سبب من الأسباب وتحت أي ظرف من الظروف
فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ	وفي هذا عصيان للأمر بالإبلاغ لا يمكن لمحمد ﷺ أن يقع فيه أبداً
وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ	فلا تخف أذى أحد منهم أبداً

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٦٧﴾﴾

فهل يرى الدكتور شحرور أن **(التبليغ)** المطلوب في هذه الآية إنما ينصرف إلى تبليغ (الأحكام) و(التعليمات) التي تستلزم (الطاعة) فقط دون تبليغ (العلوم)؟

إن إتباع المنهج الذي أحدثه وابتدعه يقضي بذلك لأن مفهوم الرسالة فيما أحدثه هذا الكاتب لا علاقة له بـ**(العلوم)** لأنها من مواضيع **(النبوة)** وليست من مواضيع **(الرسالة)**.

تعالوا نمعن النظر في هذه الآية ملياً:

أ ـ (بلغ (**ما**) أنزل إليك).

فهل نستطيع أن نسلب (ما) هذه بعض دلالاتها.

ألا ترون أنها أتت في النص مطلقة لا قيد عليها إلا قيد (**الإنزال**). بحيث أنها تدل على (**كل ما أنزل**) لا (**بعضه**) فقط؟

ثم ألا ترون أن (**كل ما** أنزل) يشمل كل ما أوحي به إلى محمد ﷺ؟

وهل كان محمد ليبتدع في الكتاب ما لم ينزل عليه وحياً من ربه؟

أستغفر الله وأتوب إليه. ما شككت بصدق محمد لحظة.

ب ـ (وإن لم تفعل فما بلغت رسالته)

وهل كان لرسول الله ﷺ ألا يفعل؟ معاذ الله.

إذن: هذه الآية ٦٧ المائدة وجهت الخطاب بصيغة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ وليس ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ ليشمل طلب التبليغ **كل ما أنزل لا بعضه**. سواء ما كان من مواضيع (**النبوة**) أم من مواضيع (**الرسالة**) حسب تقسيم الشحرور المُحدَث. فهل نأخذ بصدق الخطاب الإلهي، أم نأخذ بما أحدث الكاتب في هذا الموضوع وابتدع؟

نحن أخذنا بصدق الخطاب وللكاتب أن يبقى على ما أحدث أو أن يعود عنه.

الصيغة الثالثة: وهي التي خاطبت محمداً ﷺ بوصفه نبياً:

هذه الصيغة وردت في ثلاث عشرة آية، لا أجد مبرراً لعرضها كلها، وإنما سأسوق واحدة منها مثالاً، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝١﴾ [التحريم: ١].

في هذه الآية ينصرف الخطاب بشكل واضح وصريح إلى مفهوم (الحلال والحرام) دون سواه، (**لِمَ تحرم ما أحل الله لك**).

وفي المنهج المبتدع للشحرور فإن هذا الأمر ـ أي الحلال والحرام ـ من مواضيع (**الرسالة**) وليس من مواضيع (**النبوة**).

وللكاتب أن يفهم من هذه الآية ما يؤيد موقفه فيزعم أن فيها ما يفيد منع (**النبي**) من أن **يحل ويحرم**. خاصة وأن ما حرمه وأحله كان أمراً خاصاً به من

دون باقي المسلمين حيث حرم على نفسه أمتَهَ (ماريا القبطية) مرضاة لبعض أزواجه.

قد يكون لهذا محله من النظر والاعتبار لولا أن الآية الثانية التي أعقبت هذه الآية من سورة التحريم قد حسمت الموقف لصالح شموله للنبي وكافة المسلمين على السواء. فماذا في هذه الآية الثانية؟

﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ وَٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢﴾ [التحريم: ٢].

لاحظوا معي:

قد فرض **لكم**: **وليس لك أنت فقط يا أيها النبي**.

تحلة أيمانكم: وليس يمينك أنت فقط والتي حرمت بها ما أحل الله لك يا أيها النبي.

والله **مولاكم**: وليس مولاك أنت فقط **يا أيها النبي**.

إذن: من هذه الآية الثانية من سورة التحريم يتضح بأن الخطاب في الآية الأولى:

أ ـ ليس فيه **منع للنبي** عن التحليل والتحريم، فالنبي لا يحلل ولا يحرم إلا بوحي من ربه. والخطاب إنما يصحح تصرفاً في قضية عائلية خاصة بعلاقة رجل مع كل من أمته وزوجته.

إن ظاهر النص قد يوحي من بعض الوجوه بما يفيد المنع لولا أنه موجه إلى **(نبي)** لا يخالف في **(نبوته)** ما يؤمر لأن من أبرز خصائصه أنه ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾.

ب ـ أن الخطاب انتقل في الآية الثانية من معالجة حالة خاصة بالنبي ﷺ في قضية عائلية بينه وبين كل من أمته وزوجته، إلى معالجة وضع عام، وحالة تتعلق بكافة المسلمين:

(قد فرض الله لكم تحلة **أيمانكم والله مولاكم**) دون أي تغيير في توجيه الخطاب باستبدال ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ بـ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ مثلاً، فلقد بقي الخطاب على حاله ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ دون أي تغيير. ليعالج قضية من قضايا **الحلال والحرام** والتي يرى الشحرور في منهجه المحدث أنها من قضايا الرسالة لا من قضايا النبوة.

ألا ترون معي أن هنالك خطأ ما، إن لم يكن في الخطاب فهو في المنهج؟

الخطاب خطاب إلهي وهو ـ فيما نؤمن نحن ـ أصدق من أي منهج وأوثق. وللكاتب أن يرى غير ذلك ـ إن شاء ـ ويعتقد.

وبعد هذا كله، وبعد عرض أوجه الخطاب الإلهي الذي خاطب به الله عز وجل به مبعوثه إلى الناس بالصيغ المتعددة لهذا الخطاب.

المزمل المدثر محمد الرسول النبي

وبعد أن اتضح بجلاء:

أ ـ أن الخطاب ـ بأي صيغة من هذه الصيغ كان ـ قد تضمن في الصيغة الواحدة عدة أمور خلافاً لما يحاول الدكتور شحرور من حصر كل واحد منها بمفهوم واحد دون غيره، حيث أتى **(الإعلام عن الحقائق)** و**(الحلال والحرام)** و**(الأمر والنهي)** في صيغة الخطاب **(بالرسالة)** كما أتى في صيغة الخطاب **(بالنبوة)**.

ب ـ أن عدة مواضيع كان الكاتب قد حصرها **بالنبوة** قد اختلطت بمواضيع كان قد حصرها **بالرسالة** عندما توجهت صيغة الخطاب إلى محمد ﷺ بشكل مباشر دون تحديد لوصف **نبوة** أو وصف **رسالة**.

فإن ما ذهبنا إليه يبقى هو الصحيح وهو ما كان عليه المسلمون إلى الآن، وسيكون كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وهو أن **(وصف النبي)** إنما هو من مشتملات وصف **(الرسول)**. وأن وصف **(النبوة)** تبعاً لذلك إنما هو من مشتملات وصف (الرسالة) عندما يرد لفظ **(الرسالة)** ضمن سياق يدل على قيام هذا المبعوث الإلهي محمد ﷺ بأداء المهام التي بعث فيها دون أي تفريق بين وصف وآخر.

إن هذا الذي ذهبنا إليه بصدد مفهوم **النبوة والرسالة** وبصدد **مفهوم الحديث** كما هو مصطلح عليه سواءكان كلاماً نطق به محمد ﷺ، أو فعلاً قام به بنفسه، أو قام به من قام فأقره أو نهى عنه، إنما تؤكده وتنهض لإثباته آيات من النص الإلهي المقدس الموحى إلى محمد ﷺ كتاباً وهو نص صادق صحيح، حق كله، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وأما ذاك الذي يذهب إليه الدكتور شحرور ويحاول حمل الناس على الذهاب إليه فإنما هو مجرد استنتاج لا تدعمه اللغة ولا تؤيده دلالات النص إلا بتأويلات فيها من التكلف ومن عبء التبديل والانحراف بالكلام عن مواضعه ما فيه. مما يترك ـ في أدنى مستويات التأثر به ـ حالة من الشك لدى عوام المسلمين، يأخذ **بها المسلمون على مضض** ذريعة للتحلل من الإسلام الصحيح.

أما الخاصة ممن هم على دراية بالنص ودلالاته ومعرفة باللغة وعلومها، فلن تفلح محاولات الشحرور لديهم أبداً. إلا أن تحفزهم لمزيد من البحث ومزيد من اليقظة والتصدي للرد ـ بما يعرفون من الحق ـ على الباطل، وولوج الساحة التي حاول بعض أصحاب دعوى المعاصرة احتكارها والسيطرة عليها بنوع من إغراءات التلاعب ببعض الألفاظ التي ربما يقع في حبائلها المغرمون بكل **صرعة** وكل **موضة** وكل **هجين**.

وللقارئ ـ بعد كل هذا الذي عرضناه ـ أن يختار الموقع الذي يراه أكثر ثباتاً على الحق، وأكثر صدقاً مع الله، وأكثر وفاءً للعقيدة، وأكثر طاعة لله ورسوله، وأكثر بعداً عن الفتنة بالمتشابه، وأكثر ابتعاداً عن الشيطان.

نحن قد اخترنا، محمداً رسولاً ونبياً، نتبع ما بلَّغنا إياه ونمتثل له بالطاعة، ونأخذ كل ذلك على أنه الحق من ربه، وأنه ليس له من الأمر شيء، وأنه ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، لا نفرق في التأسي به وطاعته أن يكون ذلك منه رسالة أو نبوة.

وإننا نرى ـ وقد أثبتنا آنفاً ـ أن ما يحاوله الشحرور باطل لا تقوم عليه ولا به أية حجة.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الثالث

مفهوم الطاعة بين النظرية والتطبيق

لم يكتف الكاتب بما ابتدعه وأحدثه من تفريق بين (سنة للنبوة) و(سنة للرسالة) وتفريق بين طاعة متصلة وأخرى منفصلة بحيث يؤدي الأمر من حيث النتيجة ـ كما أسلفنا من ردٍّ ومناقشة ـ إلى التحرر من الطاعة باعتبار أن الملْزِمَ منها هو طاعة **(الرسول)** وليس طاعة **(النبي)**، وباعتبار أن سنة الرسول لا تمثل أكثر من الاحتمال الأول لفهم النص الإلهي المقدس الموحى إلى محمد ﷺ كتاباً والذي يلائم قضايا وظروف القرن السابع، وباعتبار أن الرسول ليس بيننا الآن ليقدم لنا الاحتمال الذي يلائم قضايا وظروف القرن العشرين.

أقول لم يكتف الكاتب بهذا، بل أخذ بخناق ما تبقى من مفهوم الطاعة ـ وفق ما ارتآه وقرره ـ وراح يجهز عليه بإصرار وعناد ولو اصطدم ذلك بما سبق له أن ارتأى وقرر. وتعالوا نرى معاً أمثلة ذلك:

أولاً ـ في الطاعة المتصلة:

يقرر الكاتب أن **الطاعة المتصلة** (هي الطاعة التي جاءت فيها طاعة الرسول مندمجة مع طاعة الله بقوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢] وقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾﴾ [النساء: ٦٩].

وبما أن الله حي باق وقد دمج طاعة الرسول مع طاعة الله في طاعة واحدة ففي هذه **الحالات** تصبح طاعة الرسول مع طاعة الله في حياته وبعد مماته. وهذه الطاعة جاءت حصراً في الحدود والعبادات والأخلاق و(الصراط المستقيم)[١].

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٥٠.

إلى هنا انتهى كلام الشحرور.

وقبل متابعة البحث أود أن أنبه إلى خطأ لغوي بليغ ارتكبه الكاتب، وهو أنه أبقى الفعل الماضي الناقص (تصبح) في قوله: (تصبح طاعة الرسول مع طاعة الله في حياته وبعد مماته) بدون خبر، وبدهي أن (أصبح) فعل ناقص يحتاج إلى اسم وخبر كي تكون الجملة التي يستعمل فيها جملة مفيدة.

وثمة أيضاً خطأ خطير ارتكبه الدكتور شحرور يتنافى مع ضرورة التأدب مع الله عز وجل حين يراد ذكره باللفظ الذي يدل عليه وهو هنا (الله) ضمن تعبير فيه لفظ آخر يدل على غيره مثل لفظ (الرسول) وفيه أيضاً ضمائر.

ومن المقرر في علوم النحو أنه الضمير ـ مبدئياً ـ يعود إلى أقرب مذكور. وقد جاءت العبارة التي نعنيها كما أوردها الكاتب كما يلي:

(ففي هذه الحالات تصبح طاعة الرسول مع طاعة الله في حياته وبعد مماته).

حسب القاعدة النحوية فإن أقرب مذكور إلى الضمير في (حياته) و(مماته) هو لفظ الجلالة (الله). وأستغفر الله العظيم من ذلك وما يعنيه.

ولقد كان سهلاً على الكاتب أن يذكر عبارته على الشكل التالي: ففي هذه الحالات تصبح طاعة الرسول في حياته وبعد مماته مع طاعة الله.

ولو فعل ذلك لكان أكثر تأدباً مع الله عز وجل ولأبعد أي احتمال للغموض أو اللبس.

لست أدري كيف يُقْدم كاتب لا يتقن في اللغة العربية استعمال الأفعال الناقصة، كما لا يحسن استعمال الضمائر على التصدي للنظر في نص هو أعلى ما في هذه اللغة من النصوص وأرفعها. وأعود للقول بأن المسؤولية تقع على الدكتور جعفر الذي كان عليه أن ينتبه فينبه. وعدم قيامه بذلك أمر مريب.

بعد هذا الذي قرره الدكتور الشحرور بخصوص الطاعة المتصلة بحيث: **تصبح طاعة الرسول مع طاعة الله في حياته وبعد مماته سواء.**

(ونعتذر من الكاتب لأننا قمنا بوضع الخبر المفترض للفعل الناقص (تصبح) من قبلنا وهو لفظ (سواء).

ومن حيث أن **هذه الطاعة جاءت حصراً في الحدود والعبادات والأخلاق (الصراط المستقيم)**.

بما يعني بوضوح أن كلام الرسول ﷺ وأوامره ونواهيه فيما يتعلق بهذه المواضيع الثلاثة:

الحدود والعبادات والأخلاق (الصراط المستقيم كما يصفها الكاتب).

هو كلام واجب الطاعة، وملزم للمسلمين، ليس في حياته فقط في القرن السابع فقط، وإنما في حياته وبعد مماته حتى في القرن العشرين الذي نعيشه وإلى أن تقوم الساعة.

بعد كل هذا الذي يفهم من كلام الكاتب بجلاء ووضوح ليس فيهما لبس ولا غموض، فإن الكاتب ـ وكأنه وجد أن الأمر أصبح على غير ما أراد ـ يعود عما قرره من خلال مثال يضربه لنا فيما يلي:

(لقد وضع الرسول ﷺ حداً أعلى لحالات وردت في أم الكتاب ـ حسب فهمه لأم الكتاب وليس فهمنا ـ كحد أدنى فقط. مثال على ذلك: لباس المرأة الوارد في الآية رقم ٣١ في سورة النور. في هذه الحالة وضع الرسول ﷺ الحد الأعلى للباس المرأة بقوله: (كل المرأة عورة ما عدا وجهها وكفيها) فطاعة هذا الحديث (هو) ـ والصحيح لغة (هي) ـ كطاعة الآية وليس أقل. أي إذا خرجت المرأة عارية في الطريق كما خلقها الله فقد **تعدت حدود الله** في اللباس، وإذا خرجت مغطاة تماماً يدخل في غطائها الوجه والكفان فقد **تعدت حدود رسوله**.

ولباس المرأة المسلمة هو لباس حسب الأعراف، ويتراوح بين اللباس الداخلي وبين تغطية الجسم ما عدا الوجه والكفين، وهكذا نرى أن لباس معظم نساء أهل الأرض هو ضمن حدود الله ورسوله) انتهى كلام الشحرور.

ما الذي يعنيه مثل هذا الكلام؟

في النظرية: قرر الكاتب في الصفحة ٥٥٠ من كتابه ما يلي: **إن طاعة الرسول أصبحت مع طاعة الله. في حياته وبعد مماته**.

في التطبيق: وفي الصفحة ٥٥٠ نفسها. ما يكاد المرء يفرغ من الاطلاع على القرار الآنف الذكر حتى يقع على قرار آخر يجهز عليه ويلغيه ويجعله أثراً

بعد عين حيث يتضمن هذا القرار الآخر ما يلي:

أ ـ أن طاعة حديث (كل المرأة عورة ما عدا وجهها وكفيها) هي كطاعة الآية [النور: ٣١] وليس أقل.

ب ـ أن لباس المرأة المسلمة هو لباس **حسب الأعراف**، ويتراوح بين اللباس الداخلي وبين تغطية الجسم ما عدا الوجه والكفين.

حـ ـ أن لباس معظم نساء أهل الأرض هو ضمن حدود الله ورسوله.

كيف؟

كيف تكون طاعة الحديث: كل المرأة عورة ما عدا وجهها وكفيها.

كطاعة الله في الآية ٣١ من سورة النور: والتي فهم الكاتب مضمونها على أنه لا يتعدى ما يعرف اليوم باللباس الداخلي؟

هل يعرف الدكتور شحرور لباساً داخلياً للمرأة غير ما نعرف ويعرف الناس في أنحاء الأرض قاطبة؟

الحديث الذي يسوقه لنا الكاتب لا يبيح للمرأة أن تظهر **إلا وجهها وكفيها**.

فهل اللباس الداخلي للمرأة كذلك؟

ما هو لباسها الخارجي إذن؟

أهو خلط مقصود لحدود اللباس في الحديث، وحدوده في الآية ٣١ النور بالصورة التي فهمها الكاتب ولصالح هذه الصورة على حساب حدود الحديث، أم أنه عدم فهم للحديث وللآية معاً؟

إن حدود اللباس في الحديث والآية ٣١ من سورة النور سواء. ولكن بالفهم الصحيح للآية وليس بالمعنى الذي فهمه الكاتب من أنه لا يتعدى ما يعرف باللباس الداخلي.

تعالوا نقرأ هذه الآية معاً:

﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ	لا علاقة لذلك باللباس بعيداً عن الزنا

﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ	وإنما يسترنها، والكلام هنا عن الزينة لا عن العورة والمرأة ـ حسب الحديث الذي يستشهد به الكاتب ـ كلها عورة. وستر العورة مطلوب من باب أولى إذن
إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا	بالضرورة التي حددها الحديث الذي يستشهد به بالوجه والكفين
وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾	لإتمام الستر

فهل يتم ذلك ويتحقق للمرأة بلباسها الداخلي فقط.

وهل الخمار من ألبسة المرأة الداخلية؟ هذه الألبسة التي لا تعدو في أكثر حالاتها حشمة أن تكون سراويلاً لا يتجاوز الركبة إلا قليلاً، وقميصاً لا يستر من عنق المرأة وأعلى صدرها شيئاً؟

قطعتان تبديان من عورة المرأة أكثر مما تستران، بينما المطلوب في الآية أن **لا يبدين زينتهن**.

فأين الصلة بين مضمون الآية الذي ينصب على النهي عن إبداء الزينة، واللباس الداخلي الذي يبدي من العورة أكثر مما يخفي ويستر؟.

ثم ماذا عن شعر المرأة وساقيها، والحديث الذي يستشهد به الكاتب لم يستثن إلا وجهها وكفيها؟.

وما لنا لا نسأل السؤال التالي:

إذا كانت الطاعة المتصلة كما قرر الدكتور شحرور هي مع طاعة الله سواء في حياة الرسول وبعد مماته.

وكان الرسول قد أمر المرأة بأن لا يظهر منها إلا وجهها وكفيها.

فهل تكون طاعة الرسول قائمة إذا وقفت المرأة عند حدود ما فهمه الكاتب من الآية ٣١ النور ـ على خطأ هذا الفهم ـ فأبدت كل ما لا يستره لباسها الداخلي؟.

إن تقرير الكاتب بأن طاعة الرسول أصبحت مع طاعة الله سواء، في حياته وبعد مماته، يلغيها ويجهز عليها تقريره بأن لباس المرأة يكون حسب

الأعراف (وليس حسب الحديث) وأن طاعة حدود الله التي تستوي مع طاعة الرسول هي في اللباس الداخلي.

أفلا يرى معي القارئ أن الكاتب الدكتور شحرور **قد تخلص من نظرية الطاعة للرسول أثناء حياته وبعد مماته، عندما أعلن عن التطبيق العملي لهذه النظرية؟**

ونعود للسؤال الأول:

أهو خلط مقصود لحدود اللباس في الحديث، وحدوده في الآية ٣١ النور، بالصورة التي فهمها الكاتب ولصالح هذه الصورة على حساب حدود الحديث، **أم أنه عدم فهم للحديث وللآية معاً.**

إن قيل إنه خلط مقصود، فإن الاستشهاد بهذه الآية وهذا الحديث يغدو استشهاداً في غير محله وعلى كثير من السذاجة.

وإن قيل أنه عدم فهم للحديث وللآية معاً، فإن هذا يعني أن موضوع الطاعة نفسه ـ وهو من أهم مواضيع المعرفة في النظام الإسلامي ـ يجري تطبيقه بمعزل عن الفهم الصحيح للنصوص.

لا أجد لزاماً للتوسع في لباس المرأة هنا لأنني سأناقشه بالتفصيل في مكانه من الكتاب.

ثانياً ـ في الطاعة المنفصلة:

يقرر الكاتب هنا:

أ ـ أن هذه الطاعة جاءت للرسول في حياته وليس بعد مماته. في الأمور اليومية والأحكام المرحلية.

ب ـ وإذا كانت هنالك أشياء مفيدة لنا في الوقت الحاضر أخذناها، وإذا كانت هنالك أشياء غير مفيدة لنا تركناها. (ولا يحدد لنا الكاتب هنا معيار المفيدة وغير المفيدة).

حـ ـ فكل شيء قاله النبي ـ (وكان ينبغي على الكاتب أن يقول الرسول لا النبي حسب مفهومه للنبوة والرسالة) ـ في أمور لم يرد ذكرها في الكتاب بتاتاً، وقال فيها

هذا ممنوع وهذا مسموح، فمعناها أنها ـ السليم في اللغة (فمعناه أنه) ـ أحكام مرحلية، وحدود مرحلية، لا علاقة لها بحدود الله[1].

ولا يفوت الكاتب أن يمهد لما قرره بآيتين ليوحي لنا بأن هذا الذي ذهب إليه إنما هو مستوحى ومستمد منهما.

هاتان الآيتان هما:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩﴾ [النساء: ٥٩].

﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُواْۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ٩٢﴾ [المائدة: ٩٢].

السؤال الآن هو:

هل هاتان الآيتان تتحدثان عن:

أ ـ أن الطاعة فيهما قاصرة على حياة محمد ﷺ غير ممتدة إلى ما بعد وفاته؟

ب ـ وأن لنا الخيار في أخذ ما نشاء منهما، وترك ما نشاء، بدعوى ما يفيدنا وما لا يفيدنا رغم التحذير الواضح؟

ويبرز هنا سؤال آخر هو: بأي مقياس يمكن معرفة ما يفيدنا وما لا يفيدنا؟

ج ـ وأن ما قاله محمد ﷺ بأن هذا ممنوع وهذا مسموح ليس سوى أحكام مرحلية؟

هل تتضمن هاتان الآيتان مثل ذلك؟

من أين أتى الشحرور بما أتى به؟ ولماذا مهد لذلك بهاتين الآيتين اللتين لا تسعفانه بشيء مما زعم وقرر؟.

أهو استخفاف بعقل القارئ إذ يسوق له نصاً له من القدسية ما له، ثم يزعم أنه توصل من هذا النص إلى أمور لم يتحدث النص بها ولم يتطرق إليها لا من بعيد ولا من قريب؟

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٥٢.

أم هو استخفاف بالنص نفسه إذ يستعمله في موضع لا يسعفه فيه بشيء مستغلاً نظر الناس إلى هذا النص بالإجلال والتقديس؟

تعالوا نستعرض هاتين الآيتين معاً لنرى حقيقة ما تعنيان، ولنتعرف إلى محاولة الكاتب الانحراف بهما من مواضعهما، والسير بهما في مسار بديل لما تسعيان له وتدلان عليه:

الآية الأولى: [النساء: ٥٩]

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ	نداء مطلق للذين آمنوا غير محدد بزمان أو مكان مما ينفي عن النداء أي زعم لاختصاصه بزمن معين (المرحلية)
أَطِيعُواْ ٱللَّهَ	طاعة منفصلة عن طاعة الرسول حسب تفريق الشحرور للطاعة إلى متصلة ومنفصلة
وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ	طاعة منفصلة عن طاعة الله ـ حسب تفريق الشحرور للطاعة ـ ولكنها مقترنة ومتصلة بطاعة أولي الأمر.
	قبل صفحتين من كتابه ـ **وفي بحث الطاعة المتصلة** ـ قرر الكاتب أن طاعة الرسول أصبحت مع طاعة الله سواء، في حياته وبعد مماته، وبرر ذلك بأن الله حي باق
	لو كان الدكتور شحرور مؤمناً بمنهجه فعلاً، صادقاً معه ووفياً له، لخلص إلى النتيجة ذاتها وهي: أنه ما دامت ولاية الأمر قائمة وما دام ولاة الأمور أحياءً لا أمواتاً، فإن طاعة الرسول أصبحت مع طاعتهم سواء
	لكنه خالف منهجه هنا، وحصر هذه الطاعة بحياته فقط لا بعد مماته، رغم

	اقترانها بما هو باق (ولاية الأمر) وبمن هو حي (ولي الأمر ما دام على قيد الحياة) لكنها الرغبة بالإجهاز على مفهوم الطاعة بأية وسيلة، وهنا أيضاً نجد أنفسنا أمام حالة الطاعة عند التطبيق العلمي لها
فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ	أي شيء كان دون أي تحديد، من مواضيع الرسالة أم من مواضيع النبوة مما ابتدعه الكاتب وأحدثه من التفريق بين المفهومين
فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ	ولم يقل إلى الله وإلى الرسول، مما يعني الاتصال في المرجع وليس الانفصال وكيف تنفصل الطاعة حين يرد الأمر المتنازع عليه إلى مرجع واحد لا انفصال فيه ولا تفريق بين الله ورسوله
إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ	فإن لم تطيعوا وتردوا ما تنازعتم فيه إلى المرجع المتصل (الله ورسوله) فهذا يعني أنكم لستم مؤمنين
ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴿٥٩﴾	وأي تأويل آخر هو ـ بالمفهوم المخالف ـ شر وأسوأ تأويلاً ترى أي التأويلين مارس الدكتور في هذه الآية؟

الآية الثانية: [الشورى: ٩٢]:

في هذه الآية يلجأ الكاتب إلى أسلوب عزل النص عن سياقه بشكل يبدو فيه وكأنه موضوع قائم بذاته. وهذا الأسلوب يسهل على الكاتب خدمة الغرض الذي يسعى إليه، بحيث ينحسر النظر عن الدلالة الصحيحة للنص بسبب عرضه مجرداً من السياق الذي لا تتشكل الدلالة المقصودة منه إلا من مجموعة الآيات التي يتكون منها النص، والتي تختلف في الغالب عن الدلالة التي تبدو

من قراءة جزء من النص مبتور عن أصله، ومعزول عن الأجزاء الأخرى المتممة له في تشكيل المعنى المقصود.

ونحن سنعرض الآية ٩٢ المائدة التي يستشهد بها الكاتب مع الآيتين اللتين تسبقانها ليكون المعنى المقصود واضحاً في مخالفته لما أراد الدكتور شحرور إقناعنا به. والنص في الآيات الثلاث هو:

[الآية: ٩٠]:	﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ	نداء مطلق للذين آمنوا غير محدد بزمان أو مكان كما في الآية ٥٩ النساء تماماً
	إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ	سواء ما كان منها في زمن الرسول أو بعده وحتى تقوم الساعة في كل مكان وزمان
	رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾	بامتثالكم لأمرنا لكم باجتناب ذلك كله

نلاحظ في هذه الآية إطلاق موضوعها مما يعطيها امتداداً شاملاً في الزمان والمكان.

[الآية: ٩١]:	﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ	والشيطان لا يعمل في زمن دون آخر، ومكان دون آخر
	أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ	ما دام هنالك خمر وميسر
	وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾	ما دام هنالك ذكر لله وصلاة لتحولوا دون تحقيق الشيطان لما يريد

نفس الملاحظة تتكرر هنا من حيث إطلاق موضوع الآية مما يعطيها امتداداً شاملاً في الزمان والمكان.

[الآية: ٩٢]: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ	طاعتان منفصلتان عن بعضهما البعض حسب تفريق الكاتب للطاعة إلى متصلة ومنفصلة
وَٱحْذَرُوا۟	أن لا تطيعوا الله وأن لا تطيعوا الرسول تحذيراً يشمل الطاعتين لا واحدة منهما
فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٩٢﴾﴾	وليس أكثر من ذلك، ويبقى لله ترتيب الجزاء على من تولى بعد تحذيره

وقد فعل ذلك بالآية ٣٢ من آل عمران ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾.

يتضح من اقتران الآية ٩٢ المائدة مع الآيتين ٩١ و٩٠ قبلها، أن هذه الآيات الثلاث إنما تعالج موضوعاً واحداً يتلخص في محاولة الشيطان الإيقاع بين المؤمنين وصدهم عن ذكر الله بالخمر والميسر والأنصاب والأزلام، وأن علاج ذلك باجتناب كل ذلك، واللجوء إلى طاعة الله وطاعة الرسول دون سواهما، مما يفوت على الشيطان تحقيق أغراضه.

وإطلاق الآيتين ٩٠ و٩١ وامتدادهما في الزمان والمكان يجعل الطاعة في الآية ٩٢ ـ التي اقترنت بهما، والتي أكملت الصورة التي يعرضها النص، حيث وضعت الحل المطلوب لإفشال مسعى الشيطان بالطاعة ـ آية ممتدة في الزمان مثل سابقتيها لأن هذه الطاعة لن يكون لها معنى سليماً وموضعاً مناسباً في النص إلا بامتدادها في الزمان امتداد الموضوع الذي وجدت لمعالجته، وإلا بقيت المشكلة المعروضة بالآيتين ٩٠ و٩١ بلا معالجة وبلا حل.

بعد هذا العرض للآيتين اللتين استشهد بهما الكاتب لتبرير النتائج التي توصل إليها. هل وجد القارئ أنهما تصلحان لمثل هذا التبرير، وأنهما تفهمان

كما فهمهما الدكتور الشحرور، أو أن فيهما أي حديث مما قرره من نتائج وأطلقه من أحكام؟

غفر الله للكاتب، فهو لم يحسن الاستشهاد بشكل سليم على ما قرر. ولعله لم يستطع العثور على ما يشهد له فيما قرر، فأتى بآيتين من النص الإلهي المقدس بشكل عشوائي، وطرحهما أمام أنظار القراء، على افتراض أن أغلب القراء لا يدققون ولا يمحصون، أفبعد هذا استخفاف بعقل القارئ أكبر؟

ثالثاً: النبوة والرسالة مرة أخرى:

بعد أن قرر الكاتب التفريق بين مفهومي النبوة والرسالة معتبراً أن النبوة **علوم** والرسالة **أحكام وتعليمات**، فإنه لدى عرضه لمفهوم الطاعة وتفريقه بين الطاعة المتصلة والمنفصلة، نراه قد تخلى عما كان قرره وأخذ يستعمل **مفهوم النبوة** لمواضيع يفترض أن تخضع لمفهوم الرسالة لأنها من الأحكام والتعليمات وليست من العلوم وإليكم تفصيل ذلك:

يقول الشحرور في الصحة ٥٥٢ من كتابه ما يلي:

(فكل شيء قاله **النبي** (وليس الرسول) في أمور لم يرد ذكرها في الكتاب بتاتاً وقال فيها: **هذا ممنوع وهذا مسموح**. فمعناها أنها **أحكام مرحلية**، وحدود مرحلية لا علاقة لها بحدود الله).

(**هذا ممنوع وهذا مسموح**) معناها (أنها **أحكام مرحلية**).

هكذا يصفها الكاتب نفسه، وهي إضافة إلى أنها (**أحكام**)، فهي أيضاً (**تعليمات**) فيها **أمر** وفيها **نهي**. وهذا كله يقع ضمن مفهوم الرسالة حسب فهم الكاتب وتقسيماته المحدثة، لكن الكاتب نفسه يتخلى عما ابتدع ويسند هذه **الأحكام والتعليمات** إلى النبي لا إلى الرسول حين قال:

(فكل شيء قاله النبي. . .) إلخ المقطع المذكور آنفاً.

وكان عليه عملاً بما قرر، ووفاء لما قرر، وصدقاً مع ما قرر، أن يقول: (فكل شيء قاله الرسول. . .) لكنه لم يفعل.

وقد تكرر ذلك منه فهو يقول في الصفحة ٥٥٣ أيضاً:

(فإن منع **النبي** للرسم والنحت والتصوير ـ إن صح ـ كان مفهوماً في حينه. . .)

إن منع النبي لشيء: يعني **النهي عنه** وهذا يدخل في مفهوم **الأحكام والتعليمات**.

وإن صح هذا المنع كان مفهوماً في حينه: هذا يعني إسباغ الصفة الزمنية المحددة بفترة معينة دون سواها **(المرحلية)**.

والكاتب كان قد قرر من قبل أن الأحكام والتعليمات المرحلية هي من مواضيع **(الرسالة)**، لا من مواضيع **(النبوة)**، لكننا نراه هنا يتخلى عما ابتدع ويسند هذه الأحكام والتعليمات المرحلية إلى **(النبي)** لا إلى **(الرسول)** حين قال: (فإن **منع النبي** للرسم والنحت والتصوير إن صح **في حينه**).

وكان عليه أن يقول: (فإن منع الرسول للرسم. . . .) لكنه لم يفعل.

وفي نفس الصفحة يتكرر ذلك حين يقول:

(وهكذا نفهم أن **السنة النبوية** هي اجتهاد النبي في تطبيق أحكام الكتاب من حدود وعبادات وأخلاق، آخذاً بعين الاعتبار **العالم الموضوعي الذي يعيش فيه**).

السنة النبوية **هي اجتهاد** هكذا يصفها الكاتب. وهو اجتهاد في تطبيق **الأحكام**.

ومن قبل كان قد قرر أن (النبوة علوم)، وشأن العلم الثبات، بينما شأن الاجتهاد التغيير. وكان قرر أن الأحكام من مواضيع **(الرسالة)** لا **(النبوة)** مما يجعل الاجتهاد في تطبيق الأحكام من مواضيع **(الرسالة)** لا من مواضيع **(النبوة)** حسب تقسيماته المبتدعة، خاصة عندما يكون الاعتبار للعالم الموضوعي الذي نعيشه (المرحلية).

لكن الكاتب يتخلى هنا عما ابتدع ويسند هذه الأحكام والاجتهاد في تطبيقها إلى **(النبي) لا إلى (الرسول)**.

وكان عليه أن يقول:

(سنة الرسالة هي اجتهاد الرسول. . . .) ولكنه لم يفعل.

السؤال الذي نطرحه الآن هو:

أنَّى لصاحب قرار لم يلتزم بقراره، ومنظر للإسلام يتخلى عن نظرياته ـ ولما يفرغ من تدوينها بعد ـ أن يقنعنا بسداد القرار وسلامة النظرية والنظر؟

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الرابع

أضواء على قضية السنة

أولاً: لا يختلف اثنان من المطلعين المنصفين على علوم السنة وتاريخها بأن ثمة حقيقتان بارزتان لا يمكن إغفالهما أو إنكار أي واحدة منهما، هاتان الحقيقتان هما:

الحقيقة الأولى: أن السنة الصحيحة لم تصلنا كلها وأن ما وصلنا إنما يشكل جزءاً منها ربما كان الأكثر أو كان الأقل، سواء منها ما كان حديثاً نطق به محمد ﷺ أو فعلاً وتصرفاً أداه بنفسه أو أداه غيره فأقره أو نهى عنه.

الحقيقة الثانية: أن ما وصلنا على أنه السنة ليس كله صحيحاً صحة مطلقة لا ينال منها نقد ولا يعيبها نظر، وإنما فيه **الصحيح** صحة لا تشوبها شائبة ولا يعتريها شك، وفيه **الضعيف** الذي لا يركن إلى الوثوق بصحته ثقة مطلقة، كما لا يركن إلى الوثوق بكذبه وافترائه على محمد ﷺ وفيه **الموضوع** المفترى الذي لم ينطق به محمد حديثاً ولم يفعله أو يقر أحداً على فعله.

والأسباب في ذلك كثيرة، لعلنا أوفينا بحث بعضها عند مناقشتنا لموضوع (السنة في إطار التشكيك) الذي شكل الفصل الأول من الباب الثاني من كتابنا هذا، ولعل من المفيد أن نذكر هنا أن من أسباب قيام هاتين الحقيقتين في تاريخ السنة ما يلي:

١ ـ هلع بعض الصحابة من الوعيد بالنار لمن يكذب على محمد ﷺ مما أدى إلى امتناعهم عن رواية ما سمعوه أو شاهدوه خشية الوقوع بالكذب بزيادة حرف أو إنقاصه، ورغبة كل واحد منهم حين يسأل عن شيء مما يعلم لو أن غيره كفاه ذلك. مما غَيَّب ما عرفوه سمعاً ومشاهدةً في صدورهم، حتى دُفن معهم إذ ماتوا على ما هم عليه من الخوف والهلع.

٢ ـ أن كثيراً مما رواه الصحابة سماعاً من فم رسول الله ﷺ ومشاهدةً لما فعل أو أقر، تم تَركُهُ من أصحاب الصحاح والمسانيد، فلم يوثقوه وينقلوه لنا، لا لأنه حديث غير صحيح وإنما لأن شروط التحقق من الصحة التي ألزموا أنفسهم بها لم تتوفر كاملة بهذا الحديث أو ذاك، فالتزموا ما اشترطوا على أنفسهم، فكان ما نقلوه لنا هو ما توفرت فيه هذه الشروط فقط، دون أن يعني ذلك أن ما لم تتوفر فيه كان غير صحيح بالضرورة.

وليس علينا أن نأخذ عليهم تشددهم، فلو لم يتشددوا لأخذنا عليهم التساهل بالشروط والتهاون فيها، وَلَأَنْ تُترك عدة أحادث صحيحة حيطة وحذراً، خير من تسرب حديث واحد مفترى على محمد ﷺ ومكذوب تساهلاً وتهاوناً.

٣ ـ أن كثيراً من الأحاديث قد تم وضعه افتراءً وكذباً سواء كان ذلك بدافع من الانحراف بالإسلام عن مقاصده التي يقصد إليها، أو بدافع من موقف سياسي، أو غير ذلك.

ولئن كان السببان الأولان قد أديا إلى نقص في ما وصلنا من الحديث الصحيح بسبب من ترجيح الامتناع عن الرواية لدى بعض الصحابة، وبسبب من التشدد في الشروط لدى بعض أصحاب الصحاح والمسانيد، فإن السبب الثالث أدى إلى تسرب كثير من الأحاديث الموضوعة إلى المجموع الصحيح الذي وصلنا منها.

ولقد شكل ذلك حافزاً اقتضى باستمرار أن ينهض أناس متخصصون لهم من العلم بالسنة والخبرة والدراية بالنقد ما يؤهلهم لحمل عبء التحقق من مستوى الثقة بكل حديث، وإظهار مرتبته من الصحة، أو الضعف، أو الوضع، فلم يَخلُ منهم عصر، ولم يفتقر إليهم زمن، وكان في الشام منهم إلى يومنا هذا أعلام بارزون.

ثانياً: وإلى جانب هؤلاء المحققين كانت جماعة المشككين موجودة دائماً، وأضرب مثالاً على ذلك شيخاً أزهرياً ومعمماً، هو: محمود أبو ريه.

بحث هذا الشيخ المعمم ودرس وتعب، ثم قام بتسليط (أضواء على السنة المحمدية) فيما زعم، أظهرها وكأنها موضع شك كلها.

مثل هذا الشيخ مهد الطريق لأصحاب دعوى الحداثة والمعاصرة ليتسللوا منها إلى ساحة الإسلام باسم الحرص على الإسلام وتخليصه من تراث هو موضع شك عندهم كله أو جله، ليستبدلوا به فكراً مادياً، أو لنَقُل ـ إن أحسنا الظن ـ ليبتدعوا أو يُبْدعوا صيغة جديدة هي ما أطلقت عليه في صفحات سابقة **(الماركسلامية)**. وما فطن هؤلاء إلى أن صيغة **(الماركسلامية)** **هذه يرفضها الإسلام** مثلما ترفض **الماركسية**.

وإذا كان اثنان من أصحاب دعوى الحداثة والمعاصرة هما الدكتور الشحرور والدكتور نصر حامد أبو زيد لم يعلنا عن أصولهما الفكرية جهاراً ـ وإن كانت لا تخفي على أحد ـ فإن ثالثهم يعترف بأنه كان واحداً من المثقفين الذين كانوا يقفون في خندق التقدميين والعلمانيين والديمقراطيين والاشتراكين والقوميين على امتداد العالم الإسلامي والعربي، وأنه أدرك ـ بعد أن اكتشف أن هنالك مخططين ساقوهم إلى ذلك الخندق ـ أن لا حل إلا بالعودة إلى الله، تائباً ومستغفراً[١].

هذا التائب تجاوز مرحلة التشكيك بالسنة إلى الزعم بأن وجودها سهل التحريف، وأبعد الناس عن القرآن، ليدعو دون مواربة إلى:

١ ـ فهم القرآن الكريم بالرجوع إلى الآيات نفسها، ومن غير الاستعانة بأي كتاب آخر من قاموس أو كتاب تفسير[٢].

٢ ـ أن سنة الرسول كانت من اختلاق أوهامنا، وكذلك الحديث والكلام، وأن النتيجة هي عدم وجود سنة خاصة للرسول[٣].

ثالثهم هذا ظهر إلى الناس من خلال كتابه (إنذار من السماء) باسمين هما:

أ ـ نيازي عز الدين ـ في الوجه الظاهر من غلاف كتابه، والمكتوب باللغة العربية.

ب ـ نيازي إسحاق ـ كما ذكر في أسفل الوجه الثاني من الصفحة الأولى غير المرقمة، والمكتوب باللغة الإنجليزية.

(١) إنذار من السماء، دار الأهالي بدمشق، ص١٩.
(٢) إنذار من السماء، دار الأهالي بدمشق، ص٣٥.
(٣) إنذار من السماء، دار الأهالي بدمشق، ص٣٨.

كانت أبرز حجة لدى المشككين بالحديث تستند إلى التشكيك بصدق الراوي، فإذا تجاوزنا أمر التشكيك بالمكثرين من الرواية لأن الإكثار لا ينهض بذاته حجة للشك بصدق الراوي والرواية، فإن ثمة ما يثيره المشككون مستثيرين في النفوس دوافع سياسية أو قومية كامنة، من مثل أن بعض الذين رووا عن رسول الله ﷺ من الصحابة هم من أهل الكتاب، (يهوداً كانوا على وجه التحديد)، مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام[(١)]، وأنهم أدخلوا في الإسلام ما يعرف باسم الإسرائيليات التي ملأت كتب التفسير والحديث والتاريخ، وأن أبا هريرة ـ الصحابي المكثر من الرواية ـ يروي عن كعب الأحبار.

ثالثاً: لا أريد الخوض هنا في مناقشة هذا الموضوع الواسع والاستفاضة فيه حتى لا نبتعد عن موضوع كتابنا كثيراً، وإنما هي عجالة لا بد من إثباتها، وهي:

١ ـ أن كلا من كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام دخلوا في الإسلام وصلح لدى الناس إسلامهم، وأن عبد الله بن سلام قد أسلم يوم وصول الرسول ﷺ إلى المدينة، بعد أسئلة طرحها وأجابه محمد ﷺ عنها، مما يشير إلى أن إسلامه كان إسلام رجل يعي ما يريد، ولا يقدم على أمر إلا بعد أن يتحقق منه.

٢ ـ لا أدافع عن هذا الرهط ممن عاشوا عصر النبوة ـ فأسلم منهم من أسلم أمام النبي نفسه مثل عبد الله بن سلام، وأسلم من أسلم منهم بعد ذلك أيام عمر مثل كعب الأحبار ـ بما ليس لهم وإنما أقول فيهم:

أ ـ إنهم مثل باقي الذين أسلموا إذ ذاك يجري عليهم ما يجري على غيرهم، فلقد كان المسلمون يومها منهم كثرة آمنت حقاً وصدقاً، ومنهم قلة آمنت نفاقاً.

فإذا كان لهؤلاء الثلاثة إيمان صادق ـ وهم كذلك فيما أرى ـ فلن يصلح للطعن بهم أنهم كانوا يهوداً من قبل. وإن كانوا على شيء من النفاق ـ ولا

(١) أضواء على السنّة، محمود أبو رية، ص١٤٦ وما بعدها.

أتهم بذلك منهم أحداً ـ فإنه لا يصلح لإثبات ذلك عليهم أنهم كانوا يهوداً من قبل. فللإيمان كما للنفاق أدلة لا يغني عنها أن من تصفه بإحداها كان من أهل الكتاب أم لم يكن. بل لعل هذه الصفة ـ أي أن يكون من أهل الكتاب ـ تعطي لصاحبها درجة أعلى ممن لا يتصف بها، ومن السذاجة بمكان اعتبار أن من كان ذا علم مثل أهل الكتاب يستوي مع من لم تكن له من العلوم أكثر من أباطيل عرَّاف وشعوذات منجم.

ب ـ والإسلام عندما أتى فإنما أتى إلى الناس كافة، إلا أن بعض الخطاب فيه توجه إلى أهل الكتاب خاصة ـ يهوداً أو نصارى ـ يدعوهم إلى الدخول في هذا الدين الحنيف محتجاً عليهم بما بين يديهم من الكتاب، فهل يكون عدلاً منا أن نحتج عليهم بذلك حتى إذا ما صدَّقوا واستجابوا ودخلوا في دين محمد ﷺ. ببرهان وجدوه في كتبهم وقفنا لنُشْهرَ راية الطعن بهم بما سبق وأن كان لنا حجة عليهم وهو أنهم أهل كتاب؟

ولقد أحصيت في كتاب الله عز وجل اثنتي عشرة آية توجه الخطاب فيها مباشرة بصيغة (يا أهل الكتاب) أما الحديث عنهم فقد ورد بآيات كثيرة أخرى غير هذه.

جـ ـ ولقد كان أول من بشر محمداً بالنبوة بعد إرهاصات الوحي التي تعرض لها في غار حراء **ورقة بن نوفل** وهو من أهل الكتاب، وأول من بشر **أبا طالب** بأنه سيكون لابن أخيه محمد شأن كبير **بحيرة الراهب** وهو من أهل الكتاب. فما بالنا نأخذ على هؤلاء ـ بعد أن استجابوا للنداء وآمنوا لأنهم من أهل الكتاب ـ أنهم من أهل الكتاب؟

أو لا يكفيهم فخراً على من سواهم أنهم ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف: ١٥٧].

د ـ لم يكن الذين وقفوا بوجه الإسلام وحاربوه من أهل الكتاب بحاجة ـ كي يحاربوه ويَحُولوا دون انتشاره ـ أن يدخلوا فيه تقية ونفاقاً.

من فعل ذلك ـ أي من دخل في الإسلام تقية ونفاقاً ـ كان من أهل الشرك لا من أهل الكتاب مثل عبد الله بن أبي في المدينة. أما المعاندون من أهل الكتاب ـ واليهود منهم بخاصة ـ فقد بدءوا حربهم منذ اليوم الأول لظهور الإسلام والمسلمين وبشتى الوسائل إلا أن يعلنوا ـ نفاقاً ـ أنهم دخلوا في الإسلام. فهم ما أقدموا على ذلك وما فعلوه. إنهم بين من آمن ودخل في هذا الدين الجديد مثل عبد الله بن سلام وكعب الأحبار ووهب بن منبه، ومن عاند فحارب هذا الدين أو حرَّض على محاربته مثل فنحاص وحيي بن أخطب وأمثالهما.

لا أقول أن كل من آمن بالدين الجديد من أهل الكتاب لم تشب إيمانهم شائبة، ولا أزعم ذلك. إلا أنني لا أملك دليلاً على أحد منهم، ولا يكفي في ذلك ولا يعيبهم في إيمانهم أنهم كانوا أهل كتاب، بل لعل هذا يعطيهم ميزة بأنهم استجابوا للنداء الموجه إليهم (يا أهل الكتاب) الذي تكرر اثنتي عشرة مرة.

إن ذكر بعض المفسرين روايات عن بعض من كانوا من أهل الكتاب قبل إسلامهم، لا يعني أبداً لدى الناظر المدقق في ما ذكروه أن هؤلاء المفسرين كانوا يعتمدون مثل هذه الروايات دليلاً يقيمون تفسيرهم للنص على أساسه، وإنما كان ذلك من قبيل استيفاء كل ما ذكر حول النص الذي يفسرونه من أقوال، ويبقى الأخذ بهذا القول أو ذاك متوقفاً على عرضه على موازين النقد التي وضعها العلماء للرواية، وهي موازين فيها من الشدة ما يضمن للنص أن يفهم على الوجه السليم الصحيح. ولا ينهض للرد على ذلك، أن يتأثر بما ورد من هذه الروايات في كتب التفسير من لا علم له بموازين النقد ولا معرفة له بمناهج التفسير.

لو قام المشككون بالحديث ـ لهذا السبب أو ذاك ـ ببذل بعض الجهد الذي يبذلونه في حملهم لواء التشكيك، للمساهمة مع أهل الخبرة والاختصاص للتحري عن صحيح الحديث وموضوعه وفق منهج في النقد سليم لكان أفضل لهم وللمسلمين، وأوفى لإيمانهم، وأصدق لإسلامهم، من أن يرفعوا راية الشك بالحديث كله دون روية أو أناة، إلا أن يكونوا إنما يقصدون إلى ذلك ويهدفون.

إن معركة الحديث مع خصومه لن تتوقف أبداً ما دام هنالك أناس يرون في النص الإلهي المقدس عقبة كأداء تحول بينهم وبين الانحراف بالإسلام عن مساره بتحريف النص نفسه، والتلاعب فيه، بسبب من الإعجاز والتحدي الذي يحصن هذا النص من العبث، والذي تعهد به صاحب النص بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

رابعاً: وما دام الأمر كذلك، وما دام النص على هذا المستوى من الحفظ والصون، فلا وسيلة للنيل منه إلا بتجريده من أداة بيانه وتوضيحه، هذه الأداة التي نهض بها المبعوث الإلهي الذي تم تكليفه بمهمة البيان بالشرح والتوضيح وبالممارسة والعمل، وليس من وسيلة لتحقيق ذلك إلا بوضع **السنة** ـ حديثاً كانت أو تصرفاً ـ في موضع الشك، وعزلها عن أداء مهمتها، والزعم بأن ما وصلنا منها مكذوبٌ كله ووهمٌ كله، يساعد على ذلك أن **الوعد بالحفظ** إنما كان للنص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، دون أن يمتد هذا الوعد إلى النص الموحى به إلى محمد بمعناه لينقله إلينا حديثاً ينطق به بلفظه ولغته، أو فعلاً يؤديه على ملأ من الناس فيتبعونه فيه على حرص بالغ من تأديته كما أداه.

ولو تحقق ذلك الهدف ـ ولن يتحقق بإذن الله أبداً ـ فإن الذين يديرون المعركة من خصوم هذا الدين سيتجاوزون عقبة التحدي والإعجاز المتمثلة بالوعد الإلهي بحفظ الوحي المذكور ليلجؤوا إلى المطالبة بالتخلي عنه نصاً بعد أن أضحى مفتقراً للشرح والإيضاح والبيان، وبعد أن يصبح في كثير من آياته بلا محل يؤثر فيه على الوجه الذي سبق أن بحثناه خلال مناقشتنا لزعم **مرحلية السنة ومرحلية فهم النص** الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

بعض أدعياء المعاصرة وصلوا إلى هذه المرحلة من المعركة، فقد طالبت **تسليمه نسرين** الكاتبة البنغالية بمثل ذلك، تدعمها في ما طلبت أمم الكفر كافة بما وفرته لها من دعم مادي ومعنوي حين قامت بتبني قضيتها ومنحتها حق اللجوء في بلد أوروبي معروف. كما طالب بذلك نيازي إسحاق ـ أو نيازي عز الدين حيث لهذا الكاتب اسمان فيما يبدو ـ حين تجرأ وزعم أن عمر بن الخطاب **ألغى نصاً إلهياً** بنص جديد من عنده، وليقرر أن ذلك هو الفهم لسنة الله الذي كان يصدر أوامره ثم بعد مرور الزمن يصدر أمراً آخر ينسئ أمره السابق

بآية أخرى، وهذا هو الطبيعي - والقول لا يزال قول إسحاق هذا - **فالله** سبحانه وتعالى أحب أن يعلمنا الطبيعي[(١)]. أي تغيير النص الإلهي.

وما كان لمثل إسحاق أو نيازي هذا أن يسير هذه المسافة من الجرأة على النص الإلهي المقدس قبل أن يعلن بطلان السنة وأنها مجرد وهم وظن، وأنه ليس لها - حتى لو كانت دونت بأفضل المسجلات الصوتية بالصوت والصورة - أكثر من قيمة تاريخية تراثية فقط[(٢)].

خامساً: الغريب في مثل هذا المُنْكِرِ للسنة - الذي يقرر مبدأ فهم السنة على أنها إلغاء النص الإلهي وتبديله من ولي الأمر (الخليفة عمر بمثال الكاتب) من زمن لآخر - أن يحتج على كذب السنة وبطلانها بحديث البخاري (بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن **بني إسرائيل ولا حرج** وحدثوا عني ولا تكذبوا علي ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) ليعلن النكير بسبب عبارة (حدثوا عن **بني إسرائيل ولا حرج**) الواردة بالحديث وأن هذه العبارة قد حولت الدين الإسلامي إلى عقلية تلمودية وهمية[(٣)].

إنها معركة، لن تتوقف، وسوف تستمر، ولا خوف من نتائج هذه المعركة لأن الأمر محكوم بقاعدتين ثابتتين:

القاعدة الأولى: الوعد بحفظ الوحي الإلهي المقدس ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩] ولن يكون حفظاً ما لم يشمل مبنى النص ومعناه.

القاعدة الثانية: الوعيد بالنار لمن يكذب على محمد ﷺ الذي ورد في أحاديث متعددة.

ولو لم يكن هنالك كذب على رسول الله ﷺ فلا حاجة إذن لمثل هذا الوعيد الرهيب المخيف، فالأحاديث المكذوبة ستظل قائمة وتكون محلاً لذلك الوعيد ودليلاً على صدق الحديث الذي تضمنه.

---

(١) إنذار من السماء، دار الأهالي بدمشق، ص٦٢.

(٢) إنذار من السماء، دار الأهالي بدمشق، ص١٥٦.

(٣) إنذار من السماء، دار الأهالي بدمشق، ص١٥٧.

وستظل الأحاديث الصحيحة قائمة أيضاً لتشهد على صدق الرسول من جهة، وعلى كذب ما افتري عليه ونسب إليه زوراً وبهتاناً.

وسيظل النص الإلهي المقدس محفوظاً من أغراض الأحاديث المكذوبة المفتراة، وبمنجاة من أن تنال منه كل الأسلحة التي تُشحذ للطعن به أو للتخلص منه، بزعم قابلية نصوصه للإلغاء من عصر لآخر.

وما ثبات هذا النص أكثر من أربعة عشر قرناً إلى الآن رغم كل المعارك التي خاضها مع خصومه إلا الشهادة على صحة ما نؤمن به ونعتقد، ورد مفحم وحاسم على المتسللين من تحت عمامة المعاصرة والحداثة.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الثاني

الكِتَابُ وَالقُرْآن وَالفُرْقان وَالذِّكْر

البحث الأول: دلالة أم استدلال.

البحث الثاني: بطلان مسعى التشطير.

البحث الثالث: مناقشة أدلة التشطير.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

من أين نبدأ؟

من معنى (كتب) و(قرأ) في اللغة العربية كما حفظتها لنا معاجم الألفاظ، ومعاجم المعاني، لنحكم بها على **النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً**. يؤيدنا في ذلك أن النص نفسه أكد على عربيته في آيات كثيرة منها مثلاً:

﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣﴾ [فصلت: ٣].

﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۝٢٨﴾ [الزمر: ٢٨].

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [يوسف: ٢].

أم من معنى (كتب) و(قرأ) في النص نفسه من خلال سياق الخطاب فيه. يؤيدنا في ذلك أن العرب الذين نزل فيهم فهموه بهذه الطريقة دون رجوع إلى معجم أو ما شابه ذلك من مثل المعاجم المعروفة في عصرنا الحاضر الذي نعيش فيه؟

لقد كان للعرب ـ إذ ذاك ـ معجمهم الذي حفظ لغتهم في أرفع ما وصلت إليه دلالات ألفاظها. ذلك المعجم الذي تمثل في قصائد الشعر الجاهلي التي كانت في مجموعها أوسع وأثرى وأعرق معجم لأية لغة من لغات الأمم، فحفظت الألفاظ وحفظت المعاني في وقت واحد.

وللإنصاف، فالأمر سيان لأنه:

١ ـ عندما أوحي بالنص الإلهي المقدس إلى محمد ﷺ، **كان الشعر الجاهلي هو الشاهد على صدقه وبلاغته وعربيته**. حتى كان يأخذ بمجامع قلوب

الذين يتلى عليهم فيستجيبون له بالتسليم لما يدخل في أعماقهم من أنه ـ وهو بلغتهم ـ أعجز لهم من أن يحاكوا بلاغته ويضاهوا بيانه.

وحتى الذين رفضوا الإيمان والتسليم بما دعاهم إليه ـ في بدء النزول ـ لم يستطيعوا إلا الإقرار بسمو تعبيره، وارتقاء بيانه وبلاغته، فوق ما يسمو إليه شاعر منهم، أو يرتقي إليه خطيب أو حكيم.

ولقد اجتمعت قريش إلى الوليد بين المغيرة وكان ذا سِنٍّ فيهم، وقد حضر الموسم فقال لهم:

يا معشر قريش إنه قد حضر هذا الموسم، وإن وفود العرب ستقدم عليكم فيه، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا، فاجمعوا فيه رأياً واحداً، ولا تختلفوا فيكذب بعضكم بعضاً، ويرد قولكم بعضه بعضاً قالوا:

نقول: كاهن.

قال: لا والله ما هو بكاهن. لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا بسجعه.

قالوا: فنقول: شاعر.

قال: ما هو بشاعر، لقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر.

قالوا: فما تقول يا أبا عبد شمس؟

قال: والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناه، وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا عرف أنه باطل، وإن أقرب القول فيه لأن تقولوا: ساحر[(١)].

لاحظوا قول الوليد بن المغيرة: إن **(أقرب)** القول فيه لأن تقولوا ساحر. فهو لم يقل: إنه ساحر. لأنه ليس ساحراً.

السحر **أقرب القول فيه** لا أنه القول الصادق الصحيح فيه. وشتان بين **القول والتقول**.

---

(١) سيرة ابن هشام، ج١ ص٢٧٠.

٢ ـ وبعد اكتمال الوحي وبلوغ الخطاب فيه منتهاه، أصبح هذا النص الإلهي المقدس هو الشاهد على العربية بما في ذلك النص المروي عن العصر الجاهلي أنه شعره.

وما كان ذلك إلا لأن الحضارة العربية بشتى أوجه المعرفة فيها كانت قد تكوَّن لها وضع ثقافي يستمد أدوات الخطاب والدلالة من مصدرين:

المصدر الأول: **هو الشعر الجاهلي** دون أن يكون له ما يحصنه ضد التحريف والتزييف وإدخال ما ليس منه فيه.

المصدر الثاني: **هو النص الإلهي** بالضمانة الإلهية له والتعهد بحفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾.

وبَدَهيّ أن يهيمن النص المضمون بالوعد الإلهي على ما سواه، شعراً جاهلياً كان أو نصاً إلهياً آخر لم يحظ بوعد إلهي لحفظه كما حظي النص الإلهي المقدس الموحى إلى محمد ﷺ كتاباً ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨].

وبهذا أصبح هذا النص هو الحاكم على اللغة وعلى الشعر، ما كان منهما قبل الوحي وما كان بعده، به يعرف النص الأدبي ـ شعراً كان أم نثراً ـ إذا كان على العربية يقوم، أصيلاً غير هجين، أم لم يكن.

إذن: لا ضير علينا، من النص بدأنا أم من المعجم. لأن ما نَصْبو إليه هو الوصول إلى المعنى السديد السليم لألفاظ (الكتاب) و(القرآن) و(الفرقان) و(الذكر) للإجابة عما إذا كانت هذه الألفاظ تنصب على معنى واحد أم تفترق إلى معان مختلفة.

❀ ❀ ❀

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الأول

دلالة أم استدلال

لا يخفي على أحد الفرق بين الدلالة والاستدلال.

فالدلالة: يقدمها اللفظ ويطلقها باتجاه معنى محدد يقصده ويسعى إليه، دون سواه.

وألفاظ العربية تمتاز أكثر من اللغات الأخرى بأن اللفظ المفرد فيها يدل ـ في الأعم الأغلب ـ على معان عدة لا يتحدد معنىً معينٌ بالذات منها إلا من خلال مجموعة ألفاظ تأتلف معاً في جملة مفيدة، وضمن سياق الجمل المرافقة الأخرى في نص الخطاب.

لذلك فإن دلالة اللفظ على هذا المعنى أو ذاك لا يمكن تَلَقّيها وفهمها إلا من خلال الجملة التي تحتويه، وعلى هدىً من سياق النص الذي يقدم مضمون الخطاب في وضعه اللفظي، وفي معناه الذي يرسل عبر الألفاظ إلى السامع المتلقي للخطاب.

والدلالة أسيرة اللفظ المستعمل وآسرته، فإما أن يصيب وإما أن يخيب، لا وسط بين الأمرين، وإلا أضحت ألفاظ اللغة ـ كوسيلة لاستيعاب المعاني المقصودة والدلالة عليها ـ بمنأى عن أن يعوَّل عليها بقدر من الثقة والاطمئنان. لأن المتلقي في هذه الحال قد يفهم من ائتلاف الألفاظ معان أخرى لم تكن هي المقصودة والمطلوبة في الخطاب.

تعود خيبة الدلالة ـ من خلال الألفاظ المستعملة لأداء هذه الدلالة ـ في تحقيق الالتقاء على المعنى المقصود بين المخاطِب والمخاطَب إلى خطأ يقع فيه أحدهما، سواء من استعمال غير مألوف للألفاظ في الوضع المتأصل لِلّغة، أو من فهم سقيم لهذه الألفاظ بسبب من عجمة في المتلقي، أو فقر في مخزونه

من اللغة وآدابها، أو عجز عن التواصل مع مستوى البلاغة في النص رفعة أو ضعة.

وبصدد النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، فإن أحد الطرفين في هذا الخطاب يستحيل أن ينسب إليه أي خطأ للعصمة التي يتصف بها، ويبقى احتمال الوقوع في الخطأ من القضايا التي تنسب إلى الطرف الآخر الموجه إليه الخطاب.

على أن هذا النص حين أنزل بلغة القوم الذين أنزل فيهم ـ وهم قد ارتقوا إلى قمة ما يمكن أن ترتقي إليه لغة من البلاغة ـ لم يكن للخطأ في فهم دلالاته على المعاني المقصودة منه أي مكان. إلا ما كان من لفظ هنا وآخر هناك لم تفهم له دلالة أصلاً من بعض ـ لا من كل ـ من تلقاه، حتى إذا ما استنطق المخزون اللفظي للشعر فأدلى بما عنده، عمَّ فهم الدلالة المقصودة كل من تلقى الخطاب، ومثال ذلك ما جرى لعمر بن الخطاب في فهم الدلالة من لفظ (أبّ) في الآية الكريمة ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾﴾ [عبس: ٣١]. التي أتت بعد ذكر أصناف عدة من الزروع إذ قال: كل هذا قد عرفناه فما (الأبُّ)؟ انظروا معي بإمعان قول عمر:

كل هذا قد عرفناه وفهمنا دلالته فما الأبُّ؟ فإنني لم أعرف له دلالة.

فلا وسط لدى عمر القرشي الذي نزل الوحي بلغة قومه، فإما أن يصيب اللفظ أو يخيب كما أسلفنا.

الخطأ من عمر نفسه بسببٍ من عدم ورود معنى (الأبِّ) إلى ذاكرته عند سماعه للنص.

و(الأبُّ) في المخزون اللغوي للعرب معروف ومنه قول الشاعر في مدح النبي ﷺ:

له دعوة ميمونة ريحها الصبا ... بها ينبت الله الحصيدة والأبّا

وقيل: إنما سمي (أبّا) لأنه (يُؤَبُّ) أي يَؤُمَّ وينتج، والأبُّ والأمَّ أخوان قال:

جِذْ مُنا قيسٌ، ونجدٌ دارنا ... ولنا الأبُّ به والمكرع[1]

(١) الجامع لعلوم القرآن، القرطبي، ج١٩ ص٢٢٠.

واللفظ - في الدلالة السليمة - يُستدعى لخدمة المعنى وأدائه في اللحظة التي ينهد فيها المعنى للظهور ليكون صورته ووعاءه، فهو والمعنى ينطلقان معاً في الزمن الواحد، فما يكاد المعنى أن يتكون حتى يرتدي لفظه، وما يكاد اللفظ أن يُلقى حتى يكون قد ضم إليه معناه المطلوب واحتواه.

كل ذلك ما لم يُصطنعِ الخطاب اصطناعاً. وتُستَعرْ معان كَوَّنها رصيد ثقافي في حضارات أمم أخرى ثم يطلب من اللغة العربية - التي قد تأتلف برصيدها الثقافي وحضارتها مع بعض جوانب تلك الحضارات وقد تختلف - أن تُلبس تلك المعاني ألفاظها، مما يجعل عملية الدلالة بلفظ من لغة على معنىً كَوَّنته ثقافة لغة أخرى نوعاً من التهجين لا يلزم لغة اللفظ بشيء يطرأ على الدلالة من لغة المعنى، ولا يلزم لغة المعنى بشيء يطرأ على هذه الدلالة من لغة اللفظ. لأن العملية - بهذا التهجين - تخرج عن المفهوم السليم للدلالة بألفاظ اللغة على معاني اللغة نفسها لتدخل في مفهوم الاستدلال بألفاظ لغة على معاني لغة أخرى.

الاستدلال: هو - بصدد معالجة معنى ما - بحث عن لفظ يرى الباحث فيه أنه الوعاء المناسب للمعنى موضوع المعالجة والدراسة. وهو بهذا يفقد ميزة **التزامن بين اللفظ والمعنى** التي تتصف بها الدلالة الطبيعية السليمة في اللغة، كما يفقد الاتصاف **بأن يصيب أو يخيب فقط** بما يدرأ أي شك أو ارتياب في حالة التردد بين بين.

وعلى هذا:

فالدلالة حسم ويقين: يُكوِّنه اعتقاد المتكلم بأن اللفظ الذي يطلقه قد سُدِّد نحو المعنى المستهدف بدقة بالغة. فإن كان ذلك أصاب الهدف، وإن لم يكن فقد خاب.

والاستدلال احتمال وظن: لا هو صواب مؤكد ولا هو خطأ مؤكد، قد يصيب اللفظ فيه طرفاً من المعنى ويتخلف عن طرف، مما يؤدي إلى خلق دلالة لم تكن معهودة في اللفظ من قبل على معنى جديد ومستحدث لم يكن مما سبق للعربية أن عالجته وولدت له من مفرداتها اللفظ الذي يستوعبه ويحتويه.

الاستدلال: وسيلة معنى مفترض - لم يتأكد بعد - في البحث عن برهان

يؤكده، وحجة تحميه. ويبقى بين الدلالة والاستدلال من الاختلاف في المضمون ما بين اللغة والفلسفة.

فالدلالة: مفهوم لغوي بحثٌ يُبحث في علوم اللغة وآدابها.

والاستدلال: مفهوم فلسفي بحثٌ يُبحث في علم المنطق ونظرياته.

والبحث في معنى (كتب) و(كتاب) ومعنى (قرأ) و(قرآن) تختلف نتائجه باختلاف الهدف من البحث والدراسة.

فإذا كان الهدف هو **معرفة الدلالة** في لفظي (كتب) و(قرأ) فإن في مخزوننا الثقافي ورصيد لغتنا من البلاغة والبيان خير رافد وأفضل معين.

وإن كان الهدف هو **تسويق معان** كونتها حضارات وثقافات أمم أخرى في بيئتنا الثقافية والفكرية، فإن الأمر لن يمر ما لم يتم السعي حثيثاً ويبذل الجهد مضنياً لإقامة البرهان على صواب هذه المعاني بأدلة من مفردات العربية وألفاظها، والبرهان على أن هذه الألفاظ إنما هي لهذه المعاني وجدت، وأن الخطأ هو في فهم دلالاتها فهماً تراثياً مخالفاً لما وجدت له.

وهذا لا يتأتى للباحث إلا إذا أضنى نفسه في محاولة التنقيب في الألفاظ وحروفها للاستدلال بهذا الأسلوب ـ بما قد يوحي إليه لفظ ما بعد جهد ومشقة ـ على صحة معنى مفترض وصوابه.

ويقيني أن الهدف في مسعى دعاة المعاصرة لم يكن التعرف إلى دلالة لفظي **الكتاب والقرآن** بقدر ما كان سعياً للبحث عن ألفاظ عربية لمعان أعجمية **يستدلون** بها على صحة تلك المعاني وصوابها، فإذا لم يعثروا في الألفاظ على ضالتهم المنشودة فلا أقل من تشطير المعنى وتشتيت الألفاظ التي تدل عليه، وبعثرة المفاهيم التي تفهم منها وهذا ما كان.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الثاني

بطلان مسعى التشطير

سنقدم لبيان بطلان عملية التشطير التي سعى إليها ومارسها الدكتور شحرور على:

(النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً)

فجعله أشطاراً بعدد الألفاظ التي تدل عليه ضمن مفهوم الخطاب المستمد من هذا النص الإلهي ذاته، أدلة ثلاثة:

الدليل الأول: رأي أبي علي الفارسي في هذا الموضوع، باعتباره المرجع الأهم الذي اعتمد الكاتب ـ في فهمه لخصائص اللسان العربي ـ على منهجه اللغوي.

الدليل الثاني: معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس، الذي اعتمده الكاتب دون سواه من المعاجم واعتبره أنسبها[1].

الدليل الثالث: الدلالة التي يقدمها النص نفسه لهذه الألفاظ ضمن مجموعة الألفاظ المرافقة التي تتكون منها الجملة (الآية) وضمن السياق العام للخطاب الذي يطرحه النص.

وبعد طرح هذه الأدلة، وتحقيق المعنى الذي تم التعبير عنه بلفظ (الكتاب) ولفظ (القرآن) ولفظ (الفرقان) ولفظ (الذكر) وبيانه، فإننا سنقوم في بحث خاص بمناقشة الكاتب في بدعته التي ابتدعها لهذا المعنى، ولهذه الألفاظ، من خلال التصدي لتفنيد قراءته لهذه الألفاظ ومعانيها، واستدلالاته التي حاول البرهان بها على صحة ما ذهب إليه.

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٤.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

عرض الدليل الأول

رأي أبي علي الفارسي

يتصدى أبو علي الفارسي لهذه القضية في كتابه المشهور (**المسائل الحلبيات**)[1] حيث عرض رأيه فيها شارحاً بالتفصيل كلاً من (**القرآن**) و(**الفرقان**) و(**الكتاب**) ومؤكداً على أنها أسماء لمسمى واحد وإليكم ما قرره وارتآه:

١ ـ بالنسبة لـ(القرآن) يقول:

(قد ثبت بقوله تعالى: ﴿بِمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [يوسف: ٣]، **أن القرآن اسم لكتاب الله عز وجل**، وهو اسم **منقول**.

وأسماء المسمين إذا كانت متمكنة فليس يخلو من أن تكون:

اسم جنس: نحو (الرجل) و(العِلْم) و(الفرس) و(الجمل).

أو اسم واحد من الجنس، نحو (رجل) و(درهم) و(أَكْلة) و(قَوْمة).

أو اسماً مشتقاً للصفة: من الأسماء التي هي عبارات عن الأحداث، وما ينزل منزلته نحو (ضارب) و(ظان) و(حسن) و(شديد).

أو علماً لواحد من جنس: ليعرف به سائر جنسه، أو ما جرى مجراه، وهذا الضرب يكون على أحد أمرين:

أ ـ إما أن يصاغ له اسم عند التسمية كقولهم (حَيْوة) و(مَوْهَب) و(موألة) في من أخذه من (وأَلَتْ)، و(معدي كرب).

ب ـ وإما أن يسمى باسم **منقول** من بعض ما قدمنا، نحو (أسد) و(الحارث) و(العباس) و(زيد) و(فضل). وقولنا (القرآن) من هذا الضرب.

ألا ترى أن أبا عبيدة فسر قوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨] أي: جمعه، فبين على هذا أنه (**اسم منقول من اسم هذا الحدث**)، كما أن قولنا: (زيدٌ) اسم رجل منقول من مصدر (زاد يزيد)؟

فأما دخول لام التعريف فيه في حال النقل، فإن الأسماء الأعلام على ضربين:

---

(١) المسائل الحلبيات، أبو علي الفارسي، ص٢٨٤.

أحدهما: لا تدخله لام التعريف كـ(طلحة) و(عثمان) و(بكر) و(زيد) وهذا هو القياس لأنها قد تعرفت بتعليقها على ما سمي بها، واختصت من هذه الجهة فأغنى ذلك عن التعريف باللام.

والآخر: تدخله لام التعريف كـ(الحارث) و(العباس) و(القاسم). ومذهب الخليل وسيبويه في هذه الأسماء التي سمي بها وفيها الألف واللام، أنها بمنزلة صفات غالبة كـ(النابغة) و(الصَّعق)، فلذلك تدخله الألف واللام، ومن لم يرد هذا الوجه، وأراد الوجه الأول الذي هو تعريف **العلَم**، قال: (حارث و(عباس) و(قاسم) كما قال: (طلحة) و(بكر) و(زيد).

والدليل على صحة مذهب الخليل فيما وصفنا، وأن العرب أجرت هذا الضرب على مأخذ الخليل، قول الأعشى:

أتاني وعيد الحُوصِ من آل جعفر فيا عبد عمرو لو نهيْت الأحاوِصا

فتكسيره الاسم على (الحُوص) يدلك على أنه ذهب به مذهب (الحارث) و(العباس)، ألا ترى أن (فُعْلاً) إنما تكسر عليه الصفات التي هي على (أفْعَلْ) دون الأسماء، نحو (أحمر) و(حُمْر)، و(أسود) و(سود)؟ ولو كان (أفْعَل) اسماً غير صفة لم يكسَّر على (فُعل) وقوله (الأحاوص) يدلك على أنه أجراه مجرى (حارث) و(عباس). ألا ترى **أنه كسَّر تكسير الأسماء نحو (أزمل) و(أزامل) و(أرمل) و(أرامل)**؟

وعلى هذا قالوا: (أبطح) و(أباطح) و(أدهم) و(أداهم)، فكسَّروه على (أفاعل) حيث استعملت استعمال الأسماء.

فكما جعلوه في التكسير **مرة بمنزلة الصفة**، ومرة بمنزلة الاسم الذي هو غير صفة، كذلك يكون في إلحاق لام التعريف به وترك الإلحاق، يكون على هذين المذهبين.

ومثل قول الأعشى (أتاني وعيد الحوص) ما أنشده الأصمعي:

أحوْى من العُوجِ وَقاحُ الحافرِ

فـ(العوج) و(الحوص) على مذهب قول من قال (الحارث)، كُسِّرا **تكسير الصفات غير الأسماء**، كما أدخل لام التعريف على (العباس) من حيث جعل في المعنى (**الذي يعبس**)، وإن كان قد غلب حتى أغنى عن تعريف العلم في

المسمى كما أغنى (الصَّعق) و(النابغة) عن ذلك. ويدل أيضاً على لحاق اللام في هذا الضرب للمعنى الذي ذكرنا، أن من قال (الحارث) و(العباس) لم يقل إذا سمى **باسم جنس غير صفة** بإلحاق لام التعريف، ألا ترى أنهم لم يقولوا في رجل اسمه (ثور) أو (يربوع) أو (أسد)، (الثور) ولا (الحجر) ولا نحو هذا؟

فإذا قلت: فقد قالوا (الفضل) في رجل اسمه (فضل) فإنما ذلك لأنه على حد الصفة، كأنهم جعلوه عبارة عن الحدث الذي هو خلاف (النقص) من حيث جاز في (حَسَنٍ) أن يقصد بالتسمية ذلك، كما حَسُن أن يقصد بـ(الحارث) و(العباس) فدخلت اللام في هذا على حد دخولها في (الحارث) و(الصعق) وعلى هذا دخلت في قولنا **(القرآن)**. ويتابع أبو علي الفارسي عرض آرائه ليقول[1]. فاعلم أن لام المعرفة لا تخلو من أربعة أضرب:

أحدهما: أن تكون تعريفاً للجنس.

والآخر: أن تكون تعريفاً للواحد من الجنس.

والثالث: أن تكون تعريفاً للإشارة إلى حاضر.

والرابع: أن تكون زائدة.

فأما كونها تعريفاً للجنس: فكقولك (المَلَكُ أفضلُ من الإنسان) و(أهلكَ الناسَ الدينارُ والدرهمُ) وفي التنزيل ﴿۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩﴾ [المعارج: ١٩] ثم قال: ﴿إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ۝٢٢﴾ [المعارج: ٢٢] فدل استثناءُ الجماعة منه على أن المراد به الكثرة والعموم لامتناع استثناء الجماعة من الواحد. وهذه الإشارة في أسماء الأجناس إنما هي **إلى ما في عقول الناس وأفهامهم** من معرفة الجنس، وليس على حد الإشارة إلى الواحد من الناس الذي **عرف حساً** كقولنا: (الرَّجُل) ونحن نعني به **واحداً بعينه مخصوصاً بعهد لنا به**، ألا ترى أن جميع الجنس لا يعلمه أحد من الناس من هذا الوجه كما نعلم من هذه الجهة الواحد من الجنس؟ فإذا كان كذلك تبين أن الجنس لم يُعلم من حيث عُلم الآحاد منه.

---

(١) المسائل الحلبيات، أبو علي الفارسي، ص٢٨٩.

وأما ما كان تعريفاً بالإشارة إلى حاضر: فنحو (مررت بهذا الرجل) و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الانفطار: ٦].

وأما الزيادة: فنحو ما حكي من قولهم: (الخمسة العشر درهماً) فاللام في (العشر) لا تكون إلا زائدة، لأن (خمسة عشر) اسمان جعلا اسماً واحداً، فإن جعلت اللام الثانية غير زائدة لم تخل من أحد أمرين:

أ ـ إما أن تعرف بعض الاسم.

ب ـ أو تعرفه بتعريفين.

ولا يجوز تعريف بعض الاسم، كما لا يجوز أن تعرفه بتعريفين، وإذا لم تخل من أحد هذين، ولم يجز واحد منهما ثبت أنها زائدة. فأما قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة: ١٦ ـ ١٨]. فقال أبو الحسن: كان يحرك به لسانه يستذكره، فقال: (لا تحرك به لسانك) إنا سنحفظه عليك، وهذا ـ والله أعلم ـ في المعنى مثل قوله: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ [طه: ١١٤] ومثله: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ [الإسراء: ١٠٦] ومثله: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴿٦﴾ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: ٦، ٧]. أي مما يرفع تلاوته للنسخ.

وليس المراد بقوله: (جمعه وقرآنه) القرآن الذي هو اسم التنزيل، **ولكنه المصدر المنقول عنه هذا الاسم**. ويدل على ذلك أن الضمير المضاف إليه هذا المصدر هو ضمير للتنزيل، وإنما أضمر في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴿١﴾﴾ [القدر: ١] لذلك، وإن كان أول سورة، ولم يجرِ له في هذا الكلام ذكر، ومثل هذا كثير في التنزيل وغيره.

وإذا كان هذا الذكر المضاف إليه المصدر في قوله: (إن علينا جمعه وقرآنه) راجعاً إلى التنزيل، ثبت أن المصدر لا يكون عبارة عنه لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه، ألا ترى أنك لا تقول: (رجل زيد) وأنت تعني بـ(رجل) زيداً نفسه؟

وإنما أضيف المصدر إلى المفعول ها هنا، ولم يذكر الفاعل كما أضيف إليه في قوله: ﴿لَّا يَسْـَٔمُ ٱلْإِنسَٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلْخَيْرِ﴾ [فصلت: ٤٩] و﴿بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ﴾ [ص: ٢٤]، والمعنى: من دعائه الخير، وبسؤاله نعجتك، فكما أن المعنى في

قوله تعالى: ﴿مِن دُعَآءِ ٱلْخَيْرِ﴾ إنما هو: من دعائه الخير، كذلك المعنى: قرآننا إياه، جمعنا إياه، وكذلك في التقدير في قوله: ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾.

فإن قال قائل:

فإذا كان تأويل قوله: (إن علينا جمعه وقرآنه) مجازه في قول أبي عبيدة: تأليف بعضه إلى بعض، وكان قوله (فاتبع قرآنه) تأويله: وجمعه.

فكيف ساغ أن يتكرر على تأويله لفظان لمعنى واحد؟ وهل يحسن على هذا: إن علينا جمعه وجمعه، و: إن علينا قرآنه وقرآنه؟

قيل:

إن الآية على نظم ليس يدخل معه هذا السؤال، لأن لقولنا (الجمع) نحواً من الاتساع في التصرف ليس لقولنا (قرآن).

ألا ترى أنك تقول:

(جمعت الناس) و(أجمعت الرأي) وفي التنزيل ﴿جَامِعُ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ٩] وفيه ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]؟

ولو قلت: (قرأت الناس)، و(قرأت الرأي) على هذا الحد لم يسغ، فلما دخل قولنا (القرآن) هذا الاختصاص الذي دخله حسن التكرير، كما أنك إذا قلت: (أعلمت زيداً وأنذرته) حسن ذلك، ولم يكن بمنزلة قولك (أعلمت زيداً أعلمته) لاختصاص الإنذار بمعنى التخويف المتعري منه (أعلمت).

ألا ترى أن كل منذر معلم، وإن لم يكن كل معلم منذراً؟ فكما أن الإنذار أخص من الأعلام، فكذلك (قرأت) أخص من (جمعت) كما أن (ضممت) أخص منه.

وإذا كان المعنى الواحد إذا جاء بلفظين مختلفين قد جاء وأستجيز استعمالهما نحو (أقوى)، و(أقفز)، فهذا النحو الذي يختص فيه إحدى الكلمتين بمعنى ليس في الأخرى أجدر أن يستحسن وأولى أن يستعمل.

ويستمر أبو علي على هذا النحو من التفصيل إلى أن يقول:

وزعم بعض أهل التأويل أن (القرآن) من قرنت الشيء بالشيء. وهذا سهو منه، وذلك أن لام الفعل من (قرأت) همزة، ومن (قرنت) نون، فالنون

في (قرآن) ليس كالذي في (قرن) لأنها في (قرآن) زائدة، وفي قرن لام الفعل.

ونرى أن الذي أشكل هذا عليه من أجله، هو أنه إذا خففت الهمزة من قرآن حذفت، وألقيت حركتها على الساكن الذي قبلها، فصار لفظ (قرآن) إذا كان مخفف الهمزة كلفظ (فعال) من (قرنت) وليس هو مثله، ألا ترى أنك لو سميت رجلاً بـ(قران) مخفف الهمزة لم تصرفه في المعرفة، كما لا تصرف (عثمان) اسم رجل، ولو سميته بـ(قرن) وأن تريد (فعالاً) من قرنت لا تصرف في المعرفة والنكرة؟

وأما قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ [الإسراء: ١٠٦] **فهو عبارة عن التنزيل**. وليس كقوله: (إن علينا جمعه وقرآنه) لمكان قوله: (لتقرأه على الناس على مكث).

وكذلك قوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨] هو حال من (القرآن) في قوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الزمر: ٢٧].

ولا يمتنع أن يُنكَّر ما جرى في كلامهم معرفة من نحو هذا، ومن ثم أجاز الخليل في قول الشاعر:

يا هندُ هندٌ بين خِلْبٍ وكبدْ

أن يكون المعنى: يا هند أنت هند بين خِلبٍ وكَبد، فجعله نكرة لوصفه بالظرف ومثل ذلك قول الآخر:

علا زيدنا يوم النقا رأس زيدكم. . . .

فأما انتصاب (قرآن) في قوله: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ﴾ فيحتمل أمرين:

أحدهما: أن يكون محمولاً على (أنزلناه) كأنه قال: بالحق أنزلناه وأنزلنا قرآناً، فانتصابه على أنه مفعول به، ولا يجوز أن ينتصب على الحال كما أجزنا في قوله: (ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن. . . . قرآناً عربياً) أن يكون انتصابه على الحال، ألا ترى أنك لو قلت (جاءني زيد وراكباً) لم يستقم حمل هذا على الحال لمكان حرف العطف؟

والوجه الآخر في قوله: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ﴾ أن تعطفه على ما يتصل به كأنه: وما أرسلناك إلا مبشراً ونذيراً وذا قرآن وصاحب قرآن فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

٢ ـ أما بالنسبة لـ(الفرقان) فيقول:[(١)]

قد ثبت أن (الفرقان) اسم القرآن، بدلالة قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ١].

قال أبو عبيدة: (تقديره تقدير رجل قُنْعان، أي يرضى الخصمان به ويقنعان).

فإن قال قائل: هلَّا قال: إن (القرآن) أيضاً صفة كما زعم أن (الفرقان) صفة؟

قيل: إن الدلالة قامت على أن (القرآن) لا يكون صفة كما جاز أن يكون (الفرقان) صفة، ألا ترى أن (القرآن) قد أضيف إلى ضمير التنزيل في قوله: (إن علينا جمعه وقرآنه)، ولو كان صفة لم تجز هذه الإضافة فيها، لأن من أضاف المصدر إلى الفاعل نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، لم يضف إليه اسم الفاعل فيقول: (هذا ضارب زيد)، فيضيف الصفة إلى الفاعل، من حيث كان اسم الفاعل هو الفاعل في المعنى، والشيء لا يضاف إلى نفسه، فكذلك لو كان (القرآن) صفة كما أن (الفرقان) صفة في قول أبي عبيدة، لم تجز إضافته إلى التنزيل في قوله: (جمعه وقرآنه)، فدل جواز هذه الإضافة فيه على أنه مصدر في الأصل، وليس بصفة: وليس يمتنع المصدر أن يضاف إلى الفاعل، كما لا يمتنع أن يضاف إلى المفعول لأنه غير الفاعل، فمن ثم ساغ إضافته إلى الفاعل كما ساغ إضافته إلى المفعول.

فإن قال: فهلا جاز أن يجري صفة على موصوفه كما قيل: (رجل قُنعان) فأجري صفة على الموصوف؟

قيل له: ليس يمتنع أن يكون صفة وإن لم يجر على موصوف، لأن كثيرا من الصفات قد **يستعمل استعمال الأسماء**، ألا ترى أنك تقول: هذا عبدُ، وهو في الأصل صفة، ولا تكاد تقول: هذا رجل عبد. وعلى هذا عندهم (صاحبٌ) ومن ثم لم يعمل إعمال أسماء الفاعلين نحو (ضارب) و(آكل).

فأما قوله تعالى: ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ﴾ فقال أبو عبيدة: الفرقان ما فرق بين الحق والباطل.

---

(١) المسائل الحلبيات، أبو علي الفارسي، ص٢٩٧.

وأجاز غيره أن يكون المعنى: وإذ أتينا موسى الكتاب وأتيناكم الفرقان، وشبهه بما جاء من قولهم: متقلداً سيفاً ورمحاً (أي وحاملاً رمحاً).

ويدل على أن (الفرقان) في قوله: ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ﴾ محمول على هذا الفعل الظاهر دون الفعل المضمر الذي ذكره غير أبي عبيدة قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [الأنبياء: ٤٨] فكما أن (الفرقان) في هذه الآية لا يكون إلا محمولاً على هذا الفعل المظهر، فكذلك يكون في الآية الأخرى محمولاً عليه.

وإذا كان كذلك كان (الفرقان) منتصباً بالعطف بالواو على الفعل الظاهر، وكان مما أوتيه موسى كما أنه في الآية الأخرى كذلك.

وقال (أي أبو عبيدة) في تفسير قوله: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩] إنه المخرج، إنما اعتبر ـ والله أعلم ـ قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢].

وقيل في قوله تعالى: ﴿فَٱلْفَٰرِقَٰتِ فَرْقًا ﴿٤﴾﴾ [المرسلات: ٤] الملائكة تفرق بين الحلال والحرام، وقال مجاهد في قوله (يوم الفرقان): (يوم فرق الله فيه بين الحق والباطل) وهذا لأن المسلمين علت كلمتهم بالغلبة، ونصروا على العدو يوم بدر، كما نصروا قبله بالحجة.

وإذا جاء (الفرقان) على هذه المعاني من الفصل بين الحلال والحرام، والحق والباطل، كان تأويل أبي عبيدة قوله تعالى: ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ﴾ على أنه ما فرق بين الحق والباطل، أولى ممن تأول وقال: إنه انفراق البحر، لأنه يعم انفراق البحر وغيره، ولأنه قد استعمل في هذه المواضع على معان غير عَيْن، ولأن مصدر (فرقت) قد جاء في التنزيل (فرقاً) ولم يجئ (فرقاناً) وإن كان بعض أمثلة المصادر قد جاء على مثال (فعلان).

٣ ـ أما بالنسبة لـ(الكتاب) فيقول:(١)

فأما (الكتاب) فهو مصدر قولك (كتبت). والدلالة على كونه مصدراً انتصابه عمّا قبله في نحو قوله تعالى: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] وقوله:

(١) المسائل الحلبيات، أبو علي الفارسي، ص٢٩٩.

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥]. فمذهب سيبويه في هذا النحو أنه لما قال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] دلَّ هذا الكلام على (كَتَبَ عليكم)، وكذلك دلَّ قوله: (وما كان لنفس أن تموت) دل على (كتب الله موته ومدة حياته) فانتصب بـ(كتب) الذي دل عليه الفعل المظهر.

ومذهب غيره من أصحابه أنه انتصب بالفعل الظاهر.

وكيف كان الأمر فقد تبين من ذلك أن (الكتاب) مصدر، كما أن (الوعد) و(الصنع) من قوله: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨] وقوله: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾ [الروم: ٨] مصدران انتصبا لما ذكر قبلهما من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُوا۟ يُفْسِدُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [النحل: ٨٨] وقوله: ﴿فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾﴾ [الروم: ٣، ٤].

فإذا ثبت أنه مصدر لـ(كتب) وسمي به (التنزيل) بدلالة قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ﴿١﴾﴾ [الكهف: ١]. علمنا أنه مما أجري عليه اسم المصدر والمراد به المفعول، كقولهم (الخلق) يريدون به (المخلوق) لا (الحدث) الذي هو اختراع وإبداع، ولكن كما تقول: (جاءني الخلق) و(كلمت الخلق) وكذلك (هذا الدرهم ضرب الأمير) و(هذا الثوب نسج اليمن)، وإنما يراد (مضروبه) و(منسوج اليمن)، **فكذلك (الكتاب) يراد به (المكتوب)**.

وإنما أجري اسم المصدر على المفعول به فيما ذكرنا من قولهم: (الخلق) و(ضرب الأمير) و(نسج اليمن) كما أجري على الفاعل في نحو (رجل عدل ورضا) و(هم رضا) و(هم عدل) و﴿إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا﴾ [الملك: ٣٠].

ويُسوَّى بين الفاعل والمفعول في هذا كما سوي بينهما في إضافة المصدر إليهما، وكما سوي بينهما في أن بُنِيَ لكل واحد منهما فعل يختص به، كقولنا للفاعل (ضرَب) وللمفعول به (ضُرِب).

فلما سُوِّي بينهما في إسناد الفعل إلى كل واحد منهما، وإضافة المصدر

إلى كل واحد منهما، كذلك سُوِّي بينهما بالوصف بالمصدر، ولم يسغ ذلك في سائر المصادر والمفعولات، لأن الفعل لا يُبنى له كما يُبني للمفعول به، إلا أن يتسع فيجعل غير المفعول به بمنزلة المفعول به، كالظرفين من الزمان والمكان، والمصدر.

وما تأولناه في قولنا (الكتاب) المسمى به (التنزيل) أنه لا يراد به المكتوب (يعني أبو علي بذلك المفروض) أرجح عندي من قول من قال: إنه سمي بذلك لما فرض فيه، وأوجب العمل به، **ألا ترى أن جميع التنزيل مكتوب، وليس كله فروضاً؟** وإذا كان كذلك **كان العام الشامل لجميع المسمى أولى مما كان بخلاف هذا الوصف.**

أما قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٨] فهو مصدر يحتمل تأويلين:

أحدهما: أن يكون المراد بقوله: (كتاب) ما في الآية الأخرى من قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنفال: ٥٤].

والآخر: أن يكون المراد به قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ﴾ [الأنفال: ٣٣].

والوجه الأول ـ والله أعلم ـ أشبه بتأول قول الله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ﴾، لأن المعنى بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ﴾ عذاب **الاصطلام**، وهذا الضرب من العذاب، لا يعذب به أمة نبيهاً بين أظهرها، لما ذكر الله تعالى في قصة نوح وقصة لوط.

يدل على المراد بقوله: ﴿لِيُعَذِّبَهُمْ﴾ عذاب الاصطلام قوله: ﴿وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الأنفال: ٣٤]، فهذا الضرب غير الأول، وإنما هو عذاب السيف ونحوه، وليس بانتقام عام شامل كالأول.

وسأل سائل عن قول الله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٦] ما معنى ﴿فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ بعد قوله: ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾؟ وإذا كان في كتاب الله فهو عند الله.

والجواب: إن في قوله ـ سبحانه ـ (في كتاب الله) من الاختصاص ما ليس في قوله ﴿عِندِ ٱللَّهِ﴾ ألا ترى أنه قد توصف أشياء بأنها عنده ـ سبحانه ـ ولا توصف بأنها في كتابه؟ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤].

وإذا كان كذلك، كان في قوله: ﴿فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ من التخصيص معنى زائد على ما في ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾، فجرى في هذا المعنى مجرى قولك: خرج من الدار من البيت في حصول الفائدة في الظرف الثاني.

أما القول في الظرفين، وبم يتعلقان:

فإن ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ متعلق بالمصدر الذي هو (العدَّةُ) وهو العامل فيه.

وقوله: ﴿فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ متعلق بمحذوف، لأنه صفة لـ(اثني عشر). ولا يجوز أن يكون بدلاً من قوله: ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾، لأنك إن أبدلت على هذا فصلت بين الصلة والموصول.

وقد يجوز في قوله: ﴿فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ شيء آخر، وهو أن يكون متعلقاً بـ(حُرُم) تقديره: منها أربعة حرم فيما كتب الله يوم خلق السمٰوات والأرض، كأنه قال: منها أربعة حرم في كتاب الله، والمعنى أن الحرم منها في كتاب الله، أي فيما فرض كونها حرماً أربعة أشهر لا أكثر منها، فإذا نسأتم أنتم الشهور جعلتم أكثر من أربعة أشهر، وحللتم ما حرم الله، وحرمتم ما أحل الله، كما ذمَّهم الله تعالى بفعل ذلك، وجعله زيادة في كفرهم فقال: ﴿لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٣٧]. فأما ﴿يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ فمتعلق بالمصدر الذي هو (كتاب).

والآن: بعد عرضنا لآراء أبي علي الفارسي في ما يمكن أن تعنيه ألفاظ (القرآن) و(الكتاب) و(الفرقان) والتي أخذناها من كتابه (المسائل الحلبيات) بالإسهاب الذي أسهبه فيها فإننا نخلص إلى النتائج الآتية:

١ـ أن أبا علي الفارسي قدم لنا كل لفظ من هذه الألفاظ بالمعاني التي يمكن أن يعنيها:

أ ـ حسب وضعه في سياق الخطاب.

ب ـ وحسب وضعه الصرفي (مصدراً أو صفة، أو اسم فاعل أو اسم مفعول.. إلخ).

جـ ـ وحسب وضعه النحوي (تعلقه إن كان جاراً ومجروراً أو ظرفاً، وسبب نصبه مفعولاً، أو رفعه فاعلاً، وحالته من الإضافة، وبيان الضمير الذي يعود إليه وما إلى ذلك) في نظام النحو والصرف في اللغة العربية، مما يقدم لنا المعنى مشفوعاً بدليله من قواعد العربية وأسس بنائها.

٢ ـ أن كل لفظ من هذه الألفاظ قد كان له في النص الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً والذي يسميه أبو علي بـ(التنزيل) أكثر من معنى واحد:

فالقرآن: **اسم للتنزيل** كما هو **جمع لما يوحى**.

والفرقان: **اسم للقرآن** كما هو **فرق بين الحلال والحرام وفرق بين الحق والباطل**.

والكتاب: **اسم للتنزيل** كما هو **بمعنى الفرض**.

٣ ـ أن النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً والذي يشير إليه أبو علي باسم (التنزيل) قد تمت الدلالة عليه بهذه الألفاظ الثلاثة دلالة كاملة غير مقيدة بقيد، ولا مقصورة على بعض النص دون بعضه، ولا يضيف أي لفظ منها على ما يتضمنه اللفظ الآخر شيئاً، ولا يَنْقُصُ من أي لفظ منها أي شيء تضمنه اللفظ الآخر.

فقد سمي قرآناً في الآية: ﴿بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ﴾ [يوسف: ٣].

وسمي فرقاناً في الآية: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ١].

وسمي كتاباً في الآية: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الكهف: ١].

وبَدَهيٌ أن:

(الذي نزله على عبده) في الآية الأولى من سورة الفرقان.

و(الذي أنزله على عبده) في الآية الأولى من سورة الكهف.

هو (هذا القرآن) الذي أوحاه إليه في الآية الثالثة من سورة يوسف.

فالآيات الثلاثة تتجه دلالتها على معنى واحد هو: **ما نزله على عبده وحياً**.

وإذا كان أبو علي الفارسي قد عرض لهذه الألفاظ الثلاثة فقط دون **(الذكر)** فهذا لا يعني أبداً أن **(الذكر)** في أحد معانيه لا يدل على **هذا الذي نزله**

على عبده وحياً وإنما يعني أن الأمر لم يكن مطروحاً أمامه ـ عندما تعرض لبيان معاني الكتاب والقرآن والفرقان ـ على أنه مسألة تحتاج منه إلى شرح وبيان مثل بقية (المسائل الحلبيات). وإلا لكان تعرض لـ(الذكر) تعرضه للألفاظ الثلاثة. وليبين أن اتجاه الدلالة في قوله تعالى: ﴿أَءُنزِلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ مِنۢ بَيْنِنَاۚ﴾ [ص: ٨] إنما هو لما اتجهت إليه تلك الألفاظ لا تتعداها ولا تنقص منها ولا تزيد.

والذي نراه أن الدكتور شحرور لو كان قد اعتمد على آراء أبي علي الفارسي حقاً وصدقاً لما أقدم على عملية التشطير التي أقدم عليها. لأن أبا علي أكد بإسهاب أن **(القرآن)** و**(الفرقان)** و**(الكتاب)** كلها أسماء لموضوع واحد. هو **ما نزله الله عز وجل وحياً على عبده** فسمِّه إن شئت **قرآناً أو فرقاناً أو كتاباً** لا فرق، فالمعنى واحد والدلالة واحدة ضمن الجملة التي تتجه دلالتها إلى النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

لو كان الدكتور شحرور قد اعتمد على آراء أبي علي الفارسي حقاً وصدقاً ـ كما أراد أن يوحي لنا في عرض منهجه الذي اتبعه في كتابه[1] ـ لقام بالاطلاع على هذه الآراء في أضعف تقدير.

ولو كان فعل ذلك لكان أمام أمرين:

١ ـ إما أن يصل إلى نفس النتائج التي توصلنا إليها من **وحدة المعنى الذي تتجه إليه دلالة ألفاظ (القرآن) و(الفرقان) و(الكتاب)**. فيتوقف عن سعيه الذي سعى إليه لتشطير هذا المعنى وتفكيكه وبعثرته.

٢ ـ وإما أن يكون لديه ما يدحض به هذه الآراء، فيقدم لنا مالديه ويعلن أن آراء أبي علي الفارسي مدحوضة بما هو أرجح منها وأنه ليس لها أساس متين تقوم عليه.

لكن الذي فعله هذا الكاتب هو:

١ ـ إعلانه أنه يعتمد على آراء أبي علي.

٢ ـ إعلانه لنتائج تختلف عما رآه أبو علي في نفس الموضوع.

٣ ـ عدم تعرضه لهذه الآراء ـ التي اعتمد صاحبَها فقط فيما يبدو، دون

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٤.

أن يعتمد آراءه ـ بالنقد وبيان أوجه الضعف فيها إن كان فيها ضعف ما.

لست أدري كيف يكون اعتماد الآراء بمخالفتها؟ ولله في خلقه شؤون!!!

عرض الدليل الثاني
معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس

لعل حظ ابن فارس في معجمه (مقاييس اللغة) مع هذا الكاتب الدكتور شحرور الذي صرح بأنه وجد هذا المعجم أنسب المعاجم لأنه **ينفي وجود الترادف** ليس بأحسن من حظ أبي علي الفارسي وآرائه معه.

تعالوا نرى معاً ماذا لدى ابن فارس في مادة (قرى) و(فرق) و(كتب) و(ذكر):

١ ـ **(قرى)**: القاف والراء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على جمع واجتماع.

وإذا همز هذا الباب كان هو والأول (أي قرى) سواء، يقولون: ما قرأَتْ هذه الناقة سَلىً، كأنه يراد أنها ما حَمَلَتْ قط، قال:

ذراعــي عــيــطــل إدمــاء بــكــرٍ هــجــان الله لــم تــقــرأ جــنــيــنــاً

(البيت لعمر بن كلثوم في معلقته الشهيرة)

قالوا: ومنه (القرآن) كأنه سمي بذلك **لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك**[1].

لاحظوا معي قوله: ما فيه من: أ ـ الأحكام. ب ـ القصص. جـ ـ وغير ذلك.

٢ ـ **(فرق)**: الفاء والراء والقاف أصل صحيح يدل على تمييز وتزييل (في النسخة الأصلية: ترتيل) بين شيئين. من ذلك الفرق: فرق الشعر، يقال فرقته فرقاً. والفِرق: القطيع من الغنم. والفِرقُ: الفلق من الشيء إذا انفلق، قال تعالى: ﴿فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرۡقٍ كَٱلطَّوۡدِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [الشعراء: ٦٣].

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٥ ص٧٨.

و(الفرقان): كتاب الله تعالى فرق به بين الحق والباطل[1]:

٣ ـ (كتب): الكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدل على جمع شيء إلى شيء. من ذلك الكتاب والكتابة، يقال: كتبت الكتاب أكتبه كتباً.

ويقولون: كتبت البغلة، إذا جمعت شفري رحمها بحلقة قال:

لا تأمننّ فزارياً حللت به على قلوصك واكتُبْها بأسيار

(الشعر لسالم بن دارة)

ومن الباب **الكتابُ: وهو الفرض**. قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣].

ويقال **للحُكْم: الكتاب**. قال رسول الله ﷺ: (أما لأقضين بينكما بكتاب الله تعالى) أراد بحكمه.

وقال تعالى: ﴿يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ۝٣﴾ [البينة: ٢، ٣] أي **أحكام مستقيمة**[2].

٤ ـ (ذكر): الذال والكاف والراء أصلان، عنهما يتفرع كَلِمُ الباب.

فالمُذْكِرُ: التي ولدت ذكراً. والمذْكارُ: التي تلد الذُّكران عادة، والمِذْكار: الأرض تنبت ذكور العشب. قال الفراء: يقال، كم الذِّكرة من ولدك؟ أي الذكور.

والأصل الآخر: ذكرت الشيء خلاف نسيته، ثم حمل عليه الذكر باللسان.

هذا ما ورد في معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس الذي اعتمده الكاتب.

وتلاحظون معي أن ابن فارس قد أورد في معجمه هذا معنى **النص الإلهي المقدس** الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً فيما تضمنته معاني ألفاظ ثلاثة هي **(القرآن) و(الفرقان) و(الكتاب)** لكنه لم يذكر شيئاً عن اتجاه لفظ (الذكر) إلى هذا المعنى ودلالته عليه. وهذا غريب من ابن فارس لأن لفظ (الذكر) ورد في النص المذكور ـ فيما أحصيت ـ في مائة آية منها:

ثلاثة وعشرون آية: بلفظ (الذكرى) للتذكير وعدم النسيان ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۝٦٩﴾ [الأنعام: ٦٩].

---

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٤ ص٤٩٤.

(٢) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٥ ص١٥٩.

تسع وثلاثون آية: بلفظ (الذكر) بمعنى الذكر باللسان ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨].

ثمان وثلاثون آية: بلفظ (الذكر) عَلماً على النص الذي نُزّل من الله عز وجل على محمد ﷺ لينذر الناس ويبين لهم ما نزل إليهم وإنه قرآن كريم وكتاب عزيز ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: ٦٩].

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَـٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾﴾ [فصلت: ٤١].

وقد ظننت في البداية أن ذلك ربما كان لغفلة من النساخ الذين تعاقبوا على نسخ هذا المعجم الهام مما أدى إلى إسقاط ما تعلق بهذا المعنى. إلا أن هذا الظن لم يطل لأنني بالعودة إلى معجم ابن فارس الآخر وهو (مجمل اللغة) لم أجد في باب (ذكر) أي إشارة إلى المعنى المذكور مما أكد لي أن ابن فارس هو الذي لم يتناول هذا المعنى في معجميه سواء (مقاييس اللغة) أو (معجم اللغة) وفي هذا من الغرابة ما ذكرت.

وحتى لا يبقى هذا المعنى بلا تحقيق من مرجع أصيل. فإنني لجأت إلى معجم آخر هو أكثر من (مقاييس اللغة) عراقة في تأصيل العربية وضبط ألفاظها ومعانيها، وأقرب إلى جذورها وإلى فهم الجيل الأول - جيل المائة الأولى - لدلالات النص الإلهي المقدس الذي نقله محمد ﷺ أداءً لمهام التبشير والإنذار والتبليغ.

هذا المعجم الذي لجأت إليه هو (العين) لأبي عبد الرحمٰن الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي عاش في الفترة ما بين ١٠٠ إلى ١٧٥ هجرية. والذي يعتبر رائداً لغوياً لم يسبقه أحد - فيما أعلم - إلى وضع معجم لأي لغة. وهو أقرب إلى أصول اللغة العربية ودلالاتها من معجمي ابن فارس بمئتين وعشرين سنة.

في معجمه هذا (العين) لم يغفل الفراهيدي غفلة ابن فارس في (مقاييس اللغة) بخصوص اتجاه لفظ (الذكر) ودلالته على نفس المعنى الذي دلت عليه ألفاظ (القرآن) و(الفرقان) و(الكتاب) وإليكم ما ورد في (العين)[1].

ذكر: الذكر: الحفظ للشيء ذكره، وهو مِنّي على ذكر. **والذكر**: جري الشيء على لسانك، نقول جرى منه ذكر.

---

(١) معجم (العين)، الفراهيدي، ج٥ ص٣٤٦.

والذكر: الشرف والصَّوت، قال الله عز وجل: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف: ٤٤].

والذكر: الكتاب الذي فيه تفصيل الدين، وكل كتاب للأنبياء: ذكر.

ونحن باستشهادنا بمعجم **(العين)** في مادة (الذكر) فإننا لا نقوم بإلزام الدكتور شحرور بمعجم نستنسبه دون غيره كما فعل هو في (مقاييس اللغة)، وإنما لأن **(العين)** أتى بما لم تأت به **(المقاييس)** ولو أتت لأخذنا بها وحدها دون (العين) التزاماً منا بإقامة الحجة على الدكتور شحرور من مصادره التي اعتمدها دون سواها. إلا أن بعض القصور في مصادره تلك هو الذي دفعنا إلى غيرها فيما قصرت عنه فقط.

والآن: بعد عرضنا لدلالات هذه الألفاظ (القرآن) و(الكتاب) و(الفرقان) في معجم (مقاييس اللغة) الذي اعتبره الكاتب أنسب المعاجم ولفظ (الذكر) في معجم (العين) لقصور (مقاييس اللغة) عن عرض بعض معانيه. فإننا نخلص إلى النتائج التالية:

١ ـ أن هذه الألفاظ تدل ـ فيما تدل عليه ـ على معنى **النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً**.

٢ ـ أن هذه الدلالة تتجه إلى هذا المعنى بوصفه الشمولي دون تقييد أو حصر أو استثناء.

أ ـ **فالقرآن**: سمي بذلك لجمعه ما فيه من: **الأحكام والقصص وغير ذلك**. (مقاييس اللغة)

ب ـ **والفرقان: كتاب الله تعالى فرق به بين الحق والباطل** . (مقاييس اللغة)

ج ـ **والكتاب**: **(حكم الله)** و**(الصحف المطهرة)** التي فيها أحكام الله. (مقاييس اللغة).

د ـ **والذكر**: **الكتاب الذي فيه تفصيل الدين. وكل كتاب للأنبياء ذكر**. (العين)

لو أن الدكتور شحرور أخذ بما ورد بمعجم (مقاييس اللغة) الذي صرح بأنه وجده أنسب المعاجم، لكان وصل إلى نتيجة واحدة هي أن **هذا النص الإلهي المقدس** يمكن الدلالة على ما احتواه من مواضيع ـ مهما كثرت وتنوعت ـ بلفظ (الكتاب) وحده، وبلفظ (القرآن) وحده، وبلفظ (الفرقان) وحده، وبلفظ

(الذكر) وحده. لأننا في استعمالنا لأي لفظ من هذه الألفاظ فإنما **نعني** بذلك:

أ ـ الأحكام والقصص **وغير ذلك**.

ب ـ **وكتاب الله** الذي فرق به بين الحق والباطل.

جـ ـ والصحف المطهرة التي فيها أحكام الله.

د ـ وكتاب محمد، ومحمد رسول ونبي.

لا نستثني من هذا كله شيئاً. فهذه لغتنا، وهذه دلالات ألفاظها كما حفظتها لنا كبريات المعاجم، وأقربها إلى عهد النبوة، حيث لم يكن اللحن في العربية قد فشا، ولم يكن الدخيل على اللغة قد اشتبه بالأصيل، ولم تكن فلسفة الحروف قد اتخذت ـ في مزاحمتها لدلالة الخطاب الذي يكوِّنه تآلف ألفاظه ضمن سياقه ـ مكاناً بديلاً يخرج الخطاب عما وُجِّه له.

ولكن الكاتب اكتفى من معجم (مقاييس اللغة) بما قد خيل له أنه يساعده في مسعاه لبعثرة معنى النص وتشطيره دون مناقشةٍ لما التفت عنه من هذا المعجم وتوضيحٍ لسبب هذا الالتفات. ولو فعل ذلك لما كان خرج عن أمانة البحث العلمي وموضوعيته وحياده.

عرض الدليل الثالث
الدلالة التي يقدمها النص

لعل في هذا الدليل الذي نقدمه من النص نفسه أبلغ رد على محاولة التشطير، وأقوى دليل على بطلانها. وسوف نعرض الآيات التي تضمنها النص بهذا الموضوع ونقرأ مضامينها معاً من خلال مقارنتها مع بعضها وبعد إعطاء لمحة عن كل مجموعة منها:

أولاً: الكتاب:

ورد لفظ (الكتاب) في (٢٤٢ آية) مئتين واثنتين وأربعين آية من النص توزعت دلالاتها بين:

١ ـ **الكتاب**: المنزل بالوحي على كل من الأنبياء: موسى وعيسى ويحيى، وإبراهيم، ومحمد عليهم الصلاة والسلام.

٢ ـ **الكتاب**: بمعنى السجل الذي تسجل فيه الأعمال، ويجري الحساب على

ما تضمنه يوم الحساب. أو ذلك الذي سجلت فيه أمور هي من علم الله عز وجل، قدرها منذ الأزل لا يعلمها أحد غيره.

٣ ـ **الكتاب**: بمعنى الحكم والفرض.

ما يعنينا من هذه الدلالات للفظ (الكتاب) إنما هو تلك التي تدل على كتاب أوحي بنصه، وأنزل على مبعوث إلهي، نبياً كان أو رسولاً أو جامعاً بين الصفتين معاً.

وقد أتى النص على ذكر هؤلاء الأنبياء والرسل الذين بعثهم الله بكتاب أوحى به وأنزله عليهم وهم: موسى وعيسى ويحيى وإبراهيم ومحمد عليهم الصلاة والسلام.

ولقد كان لكل من موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام النصيب الأوفى من هذه الآيات التي تؤكد **(إيتاء)** موسى الكتاب، **و(إنزاله)** على محمد ﷺ. و**(إيحائه)** إليه.

بلغ عدد الآيات التي أكدت **إنزال** الكتاب **وإيحائه** إلى محمد ﷺ ثمان آيات استعملت فيها صيغتان لا تحتمل أي منهما أي فهم آخر سوى **(الإنزال)** و**(الإيحاء)**، وبدهي أن إنزال الكتاب كان إيحاءً، وإليكم مثالاً على كل من هاتين الصيغتين:

الصيغة الأولى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الزمر: ٤١].

الصيغة الثانية: ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ﴾ [الكهف: ٢٧].

أما عيسى ويحيى وإبراهيم فقد ذكر كتاب كل منهم بآية واحدة لا تحتمل أي فهم آخر سوى أنه كتاب إلهي أوحي به إليهم:

عيسى: ﴿قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا ﴿٣٠﴾﴾ [مريم: ٣٠].

يحيى: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: ١٢].

إبراهيم: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِى ذُرِّيَّتِهِ ٱلنُّبُوَّةَ وَٱلْكِتَٰبَ﴾ [العنكبوت: ٢٧].

الأمر الملفت للنظر في إبراهيم عليه السلام، التصريح الإلهي الواضح: ﴿وَجَعَلْنَا فِى ذُرِّيَّتِهِ ٱلنُّبُوَّةَ وَٱلْكِتَٰبَ﴾. **فلا نبوة ولا كتاب إلا في ذرية إبراهيم**.

ثانياً: القرآن:

ورد لفظ (**القرآن**) في (٧٠ آية) سبعين آية من النص توزعت دلالاتها بين:

١ ـ التصريح بتنزيل القرآن على محمد ﷺ وإيحائه إليه.

٢ ـ التصريح بأن آيات القرآن هي آيات الكتاب.

٣ ـ التصريح بأن القرآن.

أ ـ هدى وبينات.

ب ـ فيه إنذار ووعيد.

جـ ـ شفاء ورحمة.

د ـ يتلى تلاوة.

هـ ـ يدعو إلى الخشية والخشوع.

وإذا كانت الدلالة في (**الكتاب**) قد توزعت على معان ثلاث، كل واحد منها يعني **النص الذي أوحي به، وأنزل على مبعوث إلهي**، فإن دلالة (**القرآن**) بهذا الخصوص تشترك مع (**الكتاب**) في هذا المعنى بآيات عدة منها:

﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [فصلت: ٣]. أي أن القرآن هو (آيات الكتاب مفصلة).

﴿طسٓ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ۝١﴾ [النمل: ١]. أي أن تلك (آيات قرآن) كما هي (آيات كتاب مبين).

﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ ۝١﴾ [الحجر: ١]. أي أن تلك (آيات كتاب) كما هي (آيات قرآن مبين).

ثالثاً: الفرقان:

ورد لفظ (الفرقان) في (٧ آيات) سبع آيات من النص فقط توزعت دلالاتها بين:

١ ـ **الفرقان** بمعنى وحي أوتيه موسى إيتاء وأنزل على محمد إنزالاً.

٢ ـ **الفرقان** بمعنى الفرق بين الحق والباطل.

٣ ـ **الفرقان** بمعنى الحل والمخرج.

ما يعنينا من هذه الدلالات هو تلك التي تدل على وحي أوتيه موسى وأنزل على محمد عليهما الصلاة والسلام، فبهذه الدلالة يشترك لفظ (الفرقان) مع لفظي (الكتاب) و(القرآن) بالدلالة الواحدة على المعنى الواحد **(معنى نص أوحي به وأنزل على مبعوث إلهي)** كما في الآيات التالية:

﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: ٣ و٤].

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [الأنبياء: ٤٨].

﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾﴾ [الفرقان: ١].

رابعاً: الذكر:

ورد لفظ الذكر في (١٠٠ آية) مائة آية من النص توزعت دلالاتها على:

١ ـ الذكرى والتذكير.

٢ ـ ذكر الله باللسان وطمأنينة القلوب بذلك.

٣ ـ القرآن الذي يسَّره الله تعالى لأن يذكر.

٤ ـ التعريف بالذكر على أنه قرآن وكتاب عزيز.

٥ ـ اسم على ما أوحي وأنزل على محمد ﷺ.

ما يعنينا من هذه الدلالات هو تلك التي تدل على وحي وإنزال لكتاب عزيز، لأن الذكر يشترك بهذه الدلالة مع لفظ (الكتاب) ولفظ (القرآن) ولفظ (الفرقان) للدلالة على المعنى الواحد. **(معنى نص أوحي به وأنزل على مبعوث إلهي)** كما في الآيات التالية:

﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ﴾ [الأعراف: ٦٣].

﴿وَقَالُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴿٦﴾﴾ [الحجر: ٦].

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: ٦٩].

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾﴾ [فصلت: ٤١].

ما أسلفناه كان مجرد لمحة لمحناها في أربع مجموعات من الآيات تضمنت أربعة ألفاظ تتجه كلها إلى معنى واحد هو:

(النص الإلهي المقدس الذي أوحي إلى محمد ﷺ ليكون له ولأمته كتاباً).

أوليس لكل نبي كتاب؟

والآن: تعالوا نعرض بعضاً من آيات النص التي تضمنت تلك الألفاظ الأربعة بشكل تسهل معه المقارنة بينها لنقع من خلال الأوجه المتعددة للمقارنة على الدلالة الصحيحة السليمة:

الوجه الأول للمقارنة:

لنتأمل الآيات التالية:

١ ـ ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المؤمنون: ٤٩].

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [الأنبياء: ٤٨].

﴿قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا ﴿٣٠﴾﴾ [مريم: ٣٠].

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾ [الحجر: ٨٧].

﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: ٤٦].

٢ ـ ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: ٣ و٤].

﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾﴾ [الفرقان: ١].

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: ٢].

﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ أَفَأَنتُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [الأنبياء: ٥٠].

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ﴿١﴾﴾ [الكهف: ١].

٣ ـ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾﴾ [فصلت: ٤١].

في هذه المجموعة من الآيات نحن أمام أربعة صور:

الصورة الأولى: وهي الصورة التي رسمتها الآية ٤١ فصلت حين قررت أن **الذكر هو (كتاب عزيز)** وليس بعض كتاب. كما أنه ليس مجرد **وصف لكتاب آخر** وإنما هو في هذه الآية في موقع الموصوف لا في موقع الصفة، وقد أتى وصفه بأنه كتاب بصيغة التأكيد (**إنه** لكتاب عزيز).

وغني عن البيان القول بأن الضمير في (إنه) يعود على **الذكر**.

الصورة الثانية: رسمتها الآيتان ٣ و٤ آل عمران حين تحدثنا عن إنزال التوراة والإنجيل **من قبلُ** ثم أنزل الفرقان.

إن سياق الكلام في هاتين الآيتين يدل على زمنين لا زمن واحد: **(زمنِ قبلُ)** و**(زمنِ بعد)**.

في الزمن الذي **هو (قبلُ)** تم إنزال **التوراة والإنجيل**، فمتى أنزل الفرقان الذي تحدثت عنه هاتان الآيتان بعد أن حددتا لنا زمن إنزال التوراة والإنجيل؟

بالنسبة لموسى عليه السلام تحدثت الآية ٤٨ الأنبياء أيضاً عن **فرقان** أوتيه فهل هو نفس الفرقان الذي تحدثت عنه الآيتان السالفتان من سورة آل عمران؟ أم أن فرقان آيتي آل عمران هو فرقان آخر غيره أنزل على مبعوث غيره؟

كلنا نعلم أن الإنجيل متأخر في زمن النزول عن التوراة. والحديث عن زمن لإنزال التوراة والإنجيل **من قبل** يعني أن الفرقان الذي تتحدث عنه آيتا آل عمران قد أنزل بعد الإنجيل وليس بعد التوراة وحسب.

والذي تم إنزاله بعد الإنجيل إنما هو ما أوحي به إلى محمد ﷺ كتاباً، وهذا يؤكد لنا أن **الفرقان** في آيتي آل عمران هو غير الفرقان في آية الأنبياء.

في آل عمران:

﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ	الخطاب لمحمد ﷺ
وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ	على موسى عليه السلام
وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣	بعد موسى، على عيسى عليه السلام
مِن قَبْلُ	فماذا بعد؟
وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾	بعد التوراة والإنجيل

في الأنبياء:

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ۝٤٨﴾	أخوان بعثا معاً في زمن واحد دون التصريح بـ(قبل أو بعد) أي كتاب آخر

لقد اتضحت الصورة التي رسمتها هذه الآيات من سورتي (آل عمران) و(الأنبياء)، وأظهرت لنا بوضوح وبجلاء أن الفرقان الذي أوتيه موسى هو غير الفرقان الذي أنزل بعد الإنجيل، والذي لم يكن إلا ما أوحي إلى محمد ﷺ.

الصورة الثالثة: يرسمها لنا النص المرافق للآية ٤١ فصلت التي حسمت دلالة لفظ (الذكر) مؤكدة بأنه **كتاب** عزيز.

هذه الصورة تأخذ وضوحها الكامل حين نقع على هذه الدلالة المحسوسة ضمن سياق النص الذي وردت فيه، وهو كما يلي:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ	تبليغاً من محمد ﷺ عن ربه
وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (٤١)	أوحينا به إلى محمد ﷺ
لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ	لأنه الحق من ربك
تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (٤٢)	على رسول مكلف بتبليغه
مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ	
قَبْلِكَ	وهو:
إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ (٤٣)	يغفر لمن يشاء ويعاقب من يشاء
وَلَوْ جَعَلْنَاهُ	أي جعلنا الذكر
قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا	بدلاً من جعله عربياً
لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ	عناداً وإمعاناً في الكفر
قُلْ هُوَ	أي الذكر، الذي جعلناه قرآناً عربياً
لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ	يهديهم للتي هي أقوم
وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ	ويصرون على الكفر
فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ	يمنعهم من سماع الحق
وَهُوَ	أي الذكر الذي جعلناه قرآناً عربياً
عَلَيْهِمْ عَمًى	فلا يبصرون ما فيه من حق
أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ (٤٤)﴾	والحال هو أن النداء من مكان قريب إنما لمن يسمعون. وليس لمن في أذانهم وقر الذين يسمعون النداء ـ مهما قَرُب ـ وكأنه من (مكان بعيد).

الذي يلفت النظر ويثير الانتباه في هذه الآيات هو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا﴾.

حيث أن الضمير المتصل **(الهاء)** في **(جعلناه)** يعود حصراً على الذكر، فليس قبل هذا الضمير ما يعود إليه سوى لفظين: لفظ **(الذكر)** ولفظ **(الكتاب)**.

وبعد حسم الموضوع بالتأكيد على أن الذكر قد تم وصفه بأنه (كتاب)، فإن عودة الضمير (الهاء) لا بد أن تكون لأحد هذين اللفظين: (الذكر) و(الكتاب)، والاثنان بمعنى واحد، مما يجعلنا أمام معنى واضح وجلي لا لبس فيه ولا غموض فيه: **(إن الذكر كتاب، وإنه هو القرآن ذاته)**.

الصورة الرابعة: وهي الصورة التي ترسمها لنا المقارنة بين عمليتي **الإيتاء والإنزال** فلقد:

١ ـ تم **إيتاء**: (الكتاب) و(القرآن) و(الفرقان) و(الذكر) و(الإنجيل) **إيتاءً**.

٢ ـ تم **إنزال**: **(الكتاب)** و**(الفرقان)** و**(الذكر)** و**(الإنجيل)** و**(التوراة)** **إنزالاً**.

وما تخلفت (التوراة) عن أن تؤتى **(إيتاء)** كغيرها من الكتب كما قد يتراءى للناظر في الآيات نظرة سطحية عابرة.

فالتوراة هي كتاب موسى عليه السلام. وقد خوطب موسى في ثمانية آيات بأنه **أوتي الكتاب**.

وهذا يدل دلالة قاطعة يفرضها الاستنتاج المنطقي السليم على أن التوراة لم تنزل إنزالاً وحسب، بل **أوتيت إيتاء** أيضاً.

ما تظهره لنا هذه الصورة ـ وبخاصة إيتاء التوراة من خلال إيتاء الكتاب ـ هو وحدة الوسيلة في إيصال النص الإلهي إلى الرسل من خلال لفظ **(كتاب)** الذي يدل على ما أوتوه إيتاء وعلى ما أنزل إليهم إنزالاً.

إن دلالة **(الكتاب)** في هذا الوضع إنما تتجه إلى التوحد مع كل الدلالات التي تشير وتتجه هي الأخرى إلى النص الموحى به إلى الرسل بأي لفظ أتت. مع ملاحظة اختصاص كل كتاب بنبي ورسول معين دون سواه.

فالتوراة وهي كتاب موسى: تعني كل ما أوحي إلى موسى عليه السلام بأي لفظ أشير إلى ما أوحي به إليه.

والإنجيل وهو كتاب عيسى: يعني كل ما أوحي إلى عيسى عليه السلام بأي لفظ أشير إلى ما أوحي به إليه.

والقرآن وهو كتاب محمد ﷺ: يعني كل ما أوحي إلى محمد ﷺ بأي لفظ أشير إلى ما أوحي إليه.

وينفرد ما أوحي إلى محمد ﷺ بخصوصيتين:

الأولى: التعهد الإلهي بحفظ ما أوحي به إليه من أي تحريف أو تبديل، وذلك بالنص على هذا التعهد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

الثانية: أن محمداً ﷺ الموحى به إليه لا ينطق في معرض بيانه وشرحه عن هوى ورغبة، وإنما عن وحي يوحى إليه يبلغه للناس بلفظه هو - إن كان الوحي به بالمعنى - حسب مقتضى الوضع والحال، وقد توثق ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤].

ولو كان هنالك احتمال آخر جدلاً، لوقفنا أمام معضلة تبدو على الشكل التالي:

إن الذي أوحي إلى موسى ليس **التوراة فقط**. وإنما هنالك **الكتاب**.

فالتوراة: هي ما أنزل **إنزالاً**.

والكتاب: هو ما أوتي **إيتاءً**.

فهل الأمر كذلك؟ معاذ الله، فنحن لا نعلم لموسى سوى التوراة كتاباً.

الوجه الثاني للمقارنة:

لنتأمل الآيات التالية:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥].

﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [فصلت: ٣].

﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ ۝١﴾ [الحجر: ١].

﴿طسٓ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ۝١﴾ [النمل: ١].

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨].

﴿لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعٗا مُّتَصَدِّعٗا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحجر: ٢١].

﴿وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ﴾ [القمر: ١٧].

﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ ﴿٦٩﴾﴾ [يس: ٦٩].

في هذه المجموعة من الآيات نحن أيضاً أمام صور ثلاث:

الصورة الأولى:

وهي التي ترسمها الآية ١٨٥ البقرة، ففي هذه الآية إيضاح لبعض أسباب نزول القرآن فهو:

١ ـ **هدى للناس**: وقد تأكد ذلك بآيات عدة منها ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

٢ ـ **وبينات**: وقد تأكد ذلك بآيات عدة منها ﴿وَلَقَدۡ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖۖ﴾ [البقرة: ٩٩].

أ ـ **من الهدى**: إلى التي هي أقوم وقد تأكد ذلك بالآية: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

ب ـ **والفرقان**: بين الحق والباطل وقد تأكد ذلك بالآية ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ﴾ [الأنفال: ٤١].

ما تظهره لنا هذه الصورة يتجلى في أن مواضيع القرآن متعددة، وأن:

١ ـ **هدى للناس.**

٢ ـ **وبينات هذا الهدى.**

٣ ـ **والتفريق بين الحق والباطل فرقاناً.**

كل ذلك بعض من مواضيع القرآن، ضُربت لنا مثالاً على اتساع مفهوم القرآن وليشمل هذا المفهوم بدلالة لفظ (القرآن) كل ما توجه إليه النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً وعناه من مواضيع شتى سواء كانت مواضيع اعتقاد أو عبادات أو علوم أو نبوءات أو قصص وسواء كانت من مواضيع المتشابه أو المحكم أو اللامحكم واللامتشابه.

الصورة الثانية:

ترسمها لنا الآيات الثلاث، من الحجر والنمل وفصلت.

في هذه الآيات الثلاث تأكيد على وحدة لفظي **الكتاب والقرآن** في الدلالة على المعنى الواحد.

ففي الآيتين الأوليين من الحجر والنمل:

﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ ۝١﴾ [الحجر: ١].

﴿طسٓۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡقُرۡءَانِ وَكِتَابٖ مُّبِينٍ ۝١﴾ [النمل: ١].

تأكيد على ذلك بحيث أتى عن طريق عطف المترادفين: **لا على سبيل الجمع بين شيئين متغايرين، وعلى سبيل تأكيد الواحد للآخر لا على التباين بينهما.**

ويمكن تبين ذلك بسهولة إذا حذفنا المعطوف عليه وأداة العطف بحيث أن الآيتين تصبحان كما يلي:

﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ... وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ﴾.

﴿طسٓۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ... وَكِتَابٖ مُّبِينٍ﴾.

وليس لأحد أن يقول أن آيتي الحجر والنمل تدلان على معنيين مختلفين على افتراض تكرار لفظ (آيات) ضمناً وبالصيغة التالية:

﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ﴾.

لأننا في هذه الحالة نشطر المقصود بلفظ الإشارة (تلك) شطرين، ونخصص هذا الشطر بآيات وذاك بآيات أخرى، دون أن يكون لدينا على ذلك أي دليل يدحض توحد الدلالة وتفردها بلفظ (تلك).

وعندما تكون دلالة (تلك) واحدة فليس للـ(آيات) المخْبِرة عنها أن تنشطر إلى مجموعتين من الآيات واحدة تختص بها وأخرى تشذ عنها وتبحث عمن تخبر عنه دون جدوى. فالـ(آيات) كلها تخبر عن اسم الإشارة (تلك).

و(تلك) هذه كما هو مقرر في اللغة العربية ذات دلالة واحدة على موضوع واحد وهي مؤلفة من اسم الإشارة (تي) و(لام) البعد و(كاف)

الخطاب. واسم الإشارة (تي) هذا مخصص للمؤنث المفرد[1] وبَدَهيٌّ أن (آيات) مؤنثة وقد اعتبرت (**في مجموعها**) حالة واحدة لا حالات متعددة ولذلك عوملت معاملة الاسم المفرد وأشير إليها بما هو متخصص للإشارة إلى مفرد لا بما هو مخصص للإشارة إلى جمع.

أضفِ إلى ذلك أن مما قرره علماء اللغة العربية:

أ ـ إمكانية حذف الواو عندما تكون زائدة. وفي هذه الحالة عليه النظر إلى الآية كما يلي: ﴿طسٓۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡقُرۡءَانِ وَكِتَابٖ مُّبِينٍ ۝١﴾ وهنا تكون أمام حالة عطف بيان حيث تأتي (كتاب) بياناً وتوضيحاً لـ(القرآن) ومثلها ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ ۝١﴾ حيث تأتي (قرآن) بياناً وتوضيحاً لـ(الكتاب)[2].

ب ـ أن لـ(الواو) خصائص كثيرة تتفرد بها تتبعها النحاة وبلغوا بها أكثر من عشرين خاصة منها: **عطف الشيء على مرادفه** نحو الظلم والبغي والطغيان معاول تدك صرح الأوطان[3].

وفي الآية الثالثة من سورة فصلت، تأكيد على أن الفرق بين (الكتاب) و(القرآن) هو الفرق بين النظر إلى المواضيع المتعددة مجموعة والنظر إلى نفس المواضيع مفصلة، فحين ننظر إلى كل الآيات مجموعة بعضها إلى بعض فهي (كتاب) وحين ننظر إلى كل آيات الكتاب آية آية فهو (قرآن) وآية (فصلت) الثالثة لا تعني إلا هذا وليس لها أن تحمل من المعاني غير هذا:

﴿كِتَٰبٞ	كامل بمجموع آياته
فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ	كلها، واحدة فواحدة للتمكن من قراءتها وفهمها
قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا	

وغني عن القول أن (قرآناً) هي (**حال** الكتاب) عندما (فصلت) آياته.

---

(١) قطر الندى وبل الصدى، ص١٣٧؛ وشرح ابن عقيل، ج١ ص١٣١؛ ومغني اللبيب، ج١ ص٤٠٠.

(٢) الإنصاف في مسائل الخلاف، ج٢ ص٤٥٦.

(٣) النحو والصرف، عاصم العطار، جامعة دمشق، ص٢٩٤ و٢٩٥.

فأصبح يُقرأ آية آية بما يُمكِّن من فهمه وإدراك معانيه ومقاصده.

الصورة الثالثة:

تقدمها لنا الآية ٢١ الحشر حين تضعنا أمام (قرآن) له تأثير (خشوع) و(خشية).

والخشوع: يحصل للنفس مما يؤثر فيها رهبة ورغبة.

لننظر معاً إلى بعض من آيات الخشوع:

١ - ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ [الأنبياء: ٩٠]. في هذه الآية نجد الخشوع دليلاً على الرغبة والرهبة.

٢ - ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الحديد: ١٦]. في هذه الآية ذكر الله الذي يحدث الخشوع.

٣ - ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا (١٠٦) قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا ۚ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا (١٠٧)﴾.

﴿وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا (١٠٨)﴾.

﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ۩ (١٠٩)﴾ [الإسراء: ١٠٩].

في هذه الآيات من سورة الإسراء **تلاوة القرآن** على الذين أوتوا العلم من قبل تجعلهم يخرون للأذقان، ويبكون، ويزيدهم القرآن خشوعاً.

والخشية: هي صفة المؤمن الذي يخاف الله. لننظر معاً إلى بعض من آيات الخشية.

١ - ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَٰنَ بِالْغَيْبِ﴾ [يس: ١١].

فأما الغافلين عن اتباع الذكر وخشية الرحمٰن بالغيب فإنهم لا يجدي معهم إنذار ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٠)﴾ [يونس: ١٠] فالخوف من الرحمٰن بالغيب هو من خصائص المتيقظين لما يتلى عليهم لا الغافلين.

٢ - ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ (٧) جَزَاؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۖ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ (٨)﴾ [البينة: ٧، ٨].

في هاتين الآيتين عرض لجزاء الذين يخافون ربهم ويخشونه.

وبالعودة إلى الآية ٢١ من سورة الحشر: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾.

ومقارنتها مع بعض آيات الخشية والخشوع التي عرضناها نخلص إلى:

أن (القرآن) الذي يخشع له جبل ويتصدع من خشية الله إنما هو من النوع ذاته الذي يؤدي إلى الخوف من الله والرغبة بمرضاته والذي يضع المؤمنين في هذه الحالة بمجرد أن يذكر الله الذي أمرهم هذا (القرآن) بخلاص العبودية له وحده ونهاهم عن عبادة ما سواه. وهو نوع يجعل الذين أوتوا العلم من قبل يخرون للأذقان ويبكون إذا يتلى عليهم ويزيدهم خوفاً ورهبةً.

إنه (قرآن) يؤثر في كل من خشي الرحمٰن بالغيب، ويستعصى التأثر به على الغافلين فلا يؤمنون به، ولا يشعرون بالخشوع لله والخشية منه.

أفلا ترى معي أن (قرآناً) هذا شأنه، وهذا تأثيره، إنما هو من النوع الذي لا يمس العقل فقط، وإنما يمس النفس الإنسانية في أعماقها، والقلب البشري مع كل نبضة من نبضاته؟

وهل يكون هذا التأثير لـ: (قرآن) غير (كتاب الله) أو (قرآن) لا يفرق بين الحق والباطل فرقاناً أو (قرآن) لا علاقة له بـ(ذكر) الله؟

الصورة الرابعة:

ترسمها لنا الآيتان ٧ القمر و٦٩ يس. ففي الآية الأولى منهما نرى تيسير الله عز وجل لعملية تلاوة القرآن وقراءته، فلولا هذا التيسير لصعب ذلك وكان شاقاً على الشاعر والخطيب والأديب بسبب سمو لغته ورفعة بلاغته وإعجاز صياغته. فكيف بعوام الناس ممن لم يعتادوا البلاغة والفصاحة تجري على ألسنتهم؟

وهذا الذي ترسمه لنا الآية ٧ القمر هو أحد معاني لفظ (الذكر) كما سبق أن أسلفنا. لكن الآية الثانية وهي الآية ٦٩ يس فإنها تقدم لنا (الذكر) بمعنى آخر وسط مقارنة بينه وبين (الشعر) حين تقرر قوله تعالى:

﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ	وإنما علمناه أمراً آخر
وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ	فهو مرسل لمهمة أسمى وتلقي وحي أبلغ وأرقى

﴿إِنْ هُوَ	الذي علمناه إياه
إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾	يختلف عن الشعر وغيره مما عرف قبل الإيحاء لمحمد.

وليس في عطف قرآن على ذكر ما يفيد عطف أمرين متغايرين مختلفين، أبداً. لأن هذين اللفظين المعطوفين (ذكر) و(قرآن) قد أتيا وصفاً لما (علمناه) الذي يدل عليه الضمير (هو). وهو من باب عطف الشيء على مرادفه.

وبدهي أنه لا يمكن وصف (**ما علمناه**) بوصفين متباينين في آن واحد، لأن الموصوف واحد. مما يجعل من العطف هنا نوعاً من التأكيد على المعنى المقصود بوسيلة التكرار، فإن الذي علمناه إياه إنما هو (**ذكر**) وهو (**قرآن مبين**) فكان لفظا (الذكر) و(القرآن) يتفقان في الدلالة على مدلول واحد هو الذي (علمناه) إياه، وهو ليس الشعر أو ما شاكله مما عرفه العرب قبل الإيحاء إلى محمد ﷺ. فالذي أوحي به إليه إنما هو ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣﴾ [فصلت: ٣].

﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وبقراءة الآية ٦٩ يس على ضوء الآيتين ٣ فصلت و١٨٥ البقرة نجد وحدة المعنى، ووحدة الدلالة بين (الذكر) و(القرآن) و(الكتاب) و(الفرقان).

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الثالث

مناقشة أدلة التشطير

بعد أن فرغنا من الكشف عن دلالة ألفاظ (الكتاب) و(القرآن) و(الفرقان) و(الذكر) في شتى مظانها، في الوضع المعجمي لها، وفي المعنى الذي فهمه منها أبو علي الفارسي الذي يدعي الدكتور شحرور أنه يعتمد منهجه في فهمه لخصائص اللسان العربي، وفي النص الإلهي المقدس ذاته. فإننا نبدأ الآن مع هذا الكاتب جولة من المناقشة نبحث فيها في فهمه لهذه الألفاظ، وفي الأدلة التي اعتمدها والتي أدت به إلى هذا الفهم الذي **جعل المعنى الواحد الذي تدل عليه هذه الألفاظ أشطاراً ينفرد كل شطر منها بلفظ واحد ويصرفه عن دلالته على المعنى العام الذي وجه له كما وجهت الألفاظ الأخرى** وإليكم المناقشة فيما يلي:

الشطر الأول
الكتاب ـ القرآن

في الصفحة (٥١) من الكتاب الذي نناقش يفصل لنا الكاتب معنى (كتب) ومعكوسها (بتك) ومقلوبها (بكت).

تذكرت وأنا أدون هذه الأسطر من المناقشة، أنني عندما قرأت كتاب الأستاذ يوسف الصيداوي (بيضة الديك) الذي وجَّه فيه نقداً لغوياً صائباً للدكتور شحرور، وقفت قليلاً عند قول الأستاذ صيداوي في الصفحة العاشرة من كتابه:

(وأما العنوان فمن أنهم يزعمون أن الديك يبيض مرة واحدة في حياته، ومن هنا أن قال بشار بن برد لمن يحبها وقد خشي أن تكون زيارتها له كبيضة الديك لا تتكرر:

قد زرتنا مرة في الدهر واحدة   ثنِّي، ولا تجعليها بيضة الديك

وما ارتضيت له عنوانه هذا إلا لأني رأيت المؤلف قال صواباً في العبارة الأولى من كتابه فقط وهي قوله: (الكتاب من كتب)، فلما تخطاها لم يهتد إلى صواب بعدها قط. ومن شاء أن يختبر صدق دعوانا فليَسِر معنا ونحن نبلوا ذلك الكتاب).

وقد عزوت كلام الأستاذ الصيداوي في حينه ـ وأنا لا أعرف الرجل، ولا أذكر أنني التقيته يوماً، أو رأيته، إلا مما كان يقدمه عبر حديثه التلفزيوني ـ إلى ما قد يكون في صفاته من حب للمداعبة اللطيفة والمزاح المهذب.

إلا أنني الآن وأنا أخط هذه السطور بقلمي، أشعر أنني لم أنصف الأستاذ الصيداوي إذ ذاك، ففي كلام الرجل جد لا هزل ولا مداعبة، وفي حكمه على الدكتور شحرور بأنه (لم يهتد إلى صواب بعدها قط) إنصاف وعدل، وأن الأمر لم يكن من باب المزاح في شيء لأن هذا الكاتب بعد عرضه لاكتشافه اللغوي بأن:

١ ـ **(الكتاب)** من **(كتب)**.

٢ ـ أن **(الكتاب)** في اللسان العربي تعني **جمع أشياء بعضها إلى بعض لإخراج معنى مفيد**.

فاجأنا بأنه تخلى عن مقولة (الجمع) وطرحها جانباً، فإذا (كتب) و(كتاب) عناوين لـ**(متفرقات لا تجتمع)** وإذا بـ**(كتاب)** لا علاقة له بـ**(كتب)** أبداً.

كما فاجأنا بأنه تخلى عن تمسكه بنظرية **(عدم وجود ترادف)** في اللغة العربية التي ارتضى بسببها الاعتماد على معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس بشكل أساسي لأنه ينفي وجود الترادف.

فلقد جعل هذا الكاتب لفظ **(كتاب)** مرادفاً للفظ **(موضوع)** دون أن يشعر بأي حرج بسبب تخليه عن ابن فارس ومعجمه (مقاييس اللغة) الذي ينفي وجود الترادف، وكذلك تخليه عما زعمه من أخذه وتمسكه بآخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة من نتائج وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحتوي خاصية الترادف بل العكس هو الصحيح[1].

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٤.

ولست أعرف على وجه اليقين ما إذا كان الدكتور شحرور قد شعر بأنه تخلى عن ابن فارس ومعجمه حين لجأ إلى استعمال المترادفات أم أنه لم يشعر، وأن استعماله لـ(كتب) مرادفاً لـ(موضوع) كان الهدف منه الوصول إلى إقامة الدليل على سلامة ما يذهب إليه من فهمٍ لِكلمة (كتاب) سواء حصل ذلك بهدر مقولة (نفي الترادف) أو بإثباتها.

على أن التخبط الذي وقع فيه الكاتب لدى شرحه لما يراه حول مصطلحي (**الكتاب ـ القرآن**) يجعل أمر هدر مقولة الترادف أمراً يسيراً بالنسبة لما وقع فيه لدى محاولته تقديم الدليل على صحة ما ذهب إليه بالاستشهاد ببعض الآيات من النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

يجدر بي قبل البدء بعرض فهم هذا الكتاب لـ(**الكتاب ـ القرآن**) ودحضه أن أضع بين يدي القارئ وأمام ناظريه معنى (**كتب ـ قرأ**) في معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس المعتمد منه تارة والمتروك منه أخرى.

يعرض لنا ابن فارس في معجمه هذا ما يلي:

كتب: الكاف والتاء والباء أصل صحيح يدل على جمع شيء إلى شيء، من ذلك الكتاب والكتابة[(1)].

قرى: القاف والراء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على جمع واجتماع وإذا همز هذا الباب كان هو والأول سواء، قالوا ومنه (القرآن) كأنه سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك[(2)].

قرن: القاف والراء والنون أصلان صحيحان أحدهما يدل على جمع شيء إلى شيء والآخر شيء ينشأ بقوة وشدة[(3)].

من هذا العرض نرى أن (كتب) التي اشتقُ منها (كتاب) تشترك مع (قرأ) و(قرن) في الدلالة على معنى واحد هو:

جـــمـــع شـــيء إلـــى شـــيء

---

(1) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٥ ص١٥٨.
(2) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٥ ص٧٨ و٧٩.
(3) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٥ ص٧٦.

وبَدَهيٌ أن (الجمع) يكون بضم المتفرقات ولم شعث المتبعثرات. فماذا فعل كاتبنا بالـ(كتاب) الذي ما كان ـ في أصل اللغة وفي كل صيغ الاستعمال للدلالة به على معنى ـ إلا جمعاً وضماً ولماً؟

تعالوا الآن ننظر إلى فعل الدكتور شحرور فيه:

أولاً: اضطراب القراءة وتشوشها[1]:

يشرح لنا الكاتب فهمه لمعنى الـ(كتاب) ودلالته مشفوعاً بالأمثلة وكما يلي:

١ ـ نقول مكتب هندسي، أي: هو مكان تتجمع فيه عناصر إخراج مشروع هندسي من مهندس، ورسام، وخطاط، وآلة سحب، وهي العناصر اللازمة لإخراج مخططات هندسية.

لنا أن نسأل الدكتور شحرور:

لو أن هذا المكان الذي تتجمع فيه عناصر إخراج مشروع هندسي لم يكن فيه آلة سحب مثلاً، ما يكون اسمه؟ وما هو اللفظ الذي يصلح للدلالة به عليه؟

وللدكتور شحرور أن يجيب وله أن يمتنع.

٢ ـ وعندما نسمي فلاناً (كاتباً) نقصد **المواضيع، وتأليف الجمل، ووضع بعضها مع بعض، وربط أحداث بعضها إلى بعض.**

وعندما نقول ذلك لا نقصد الخط بتاتاً، وإنما نقصد صياغة الجمل وربطها لإخراج موضوع ما.

لنا أن نسأل الدكتور شحرور:

إذا كنا نقصد بتسميتنا فلاناً (كاتباً) المواضيع، وتأليف الجمل، ووضع بعضها مع بعض، وربط أحداثها بعضها إلى بعض، فأي لفظ علينا أن نستعمله للدلالة على من طرح المواضيع، وألف الجمل، ووضع بعضها إلى بعض، وربط أحداثها بعضها إلى بعض؟

وللدكتور شحرور أن يجيب وله أن يمتنع.

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥١ و٥٢.

إن معرفة الصيغ الصرفية لمفردات اللغة التي نستعملها أمر بَدَهِيٌّ، وضروريٌّ، لكل من يريد الدلالة بهذه المفردات على معان بذاتها.

وما لم يكن مستخدم لغة ما على معرفة بهذه الصيغ، فإنه لا يجيد استخدامها على الوجه الصحيح، وبالتالي لا يجيد الدلالة بها على ما يعني ويقصد.

والأمَرُّ والأدهى أن يكون هذا المستخدم عاجزاً عن فهم دلالة هذه المفردات بالصيغ الصرفية التي تحدد لها اتجاهها نحو المعنى.

ويبدو أن الدكتور شحرور لا يعرف من دلالات الصيغ الصرفية ما يكفي لحُسْن استخدام صيغة **(اسم المكان)** وصيغة **(اسم الفاعل)** وبالتالي لحُسْن فهم الدلالة من هاتين الصيغتين وأمثالهما. فأتت قراءته لـ(مكتب) و(كاتب) ومحاولته شرح دلالة كل منها قراءة مشوشة، مضطربة، أوقعته في مأزق عدم الفهم الصحيح للصيغة، وعدم القدرة على إقناع من يخاطبه بما أراد أن يقنعه به، بسبب من سوء استعماله لهذه الصيغة بشكل لم تكن له، ولم يكن لها.

وللدكتور شحرور مثلاً أن يراجع أي كتاب مدرسي في قواعد اللغة العربية ليتعلم أن:

١ ـ اسم المكان: يصاغ من المصدر للدلال على مكان الفعل، ويصاغ من الثلاثي على وزن (مَفعل) إذا كان الفعل ناقصاً أو كان المضارع مفتوحَ العين أو مضمومَها[(١)].

٢ ـ اسم الفاعل: يصاغ لمن وقع منه الفعل أو قام به. ويصاغ من الثلاثي على وزن (فاعل)[(٢)].

والآن: بعد أن تعرفنا وتعرف معنا الدكتور شحرور إلى الصيغة المشتقة على وزن (مَفعل)، والصيغة المشتقة على وزن (فاعل)، فإنه يتضح لنا بجلاء أن:

أ ـ **مكتب** (مَفعل): هو اسم مكان، يدل على مكان الفعل، سواء كان

---

(١) النحو الواضح، علي الجارم ومصطفى، ص٢٤٠.

(٢) النحو الواضح، علي الجارم ومصطفى، ص٢١٦.

هذا المكان محشواً بالمهندسين، والرسامين، والخطاطين، وآلات السحب، أم لم يكن، لأن دلالته تتجه إلى المكان وليس إلى شاغليه، وهو مكتب بأية حال سواء شغله مهندس، أم شغله محام، أم شغله رجل أعمال. ولا يمكن بحال من الأحوال أن تتجه دلالة هذا الوزن (مفعل ـ مكتب) إلى الشاغلين، لأن الألفاظ التي تدل على الشاغلين مثل (مهندس) و(رسام) و(خطاط) جاءت على وزن (مفعلِلْ) للمهندس و(فعَّال) للرسام والخطاط.

وهذا الوزن (مفعلل) هو لصيغة اسم الفاعل من الرباعي (فعلَل) الذي يكون تصريفه هكذا (فعلل يفعلل فعللة وهو مفعلل) أي (هندس يهندس هندسة وهو مهندس) وصيغة المبالغة لاسم الفاعل من الثلاثي (فعل) هي (فعَّال) الذي يكون تصريفه هكذا (فعل يفعل وهو فاعل وفعَّال) أي (رسم يرسم وهو راسم ورسَّام) و(خطط يخطط فهو خاطٌّ وخطاط).

ب ـ **كاتب** (فاعل): هو اسم يدل على من وقع منه الفعل، أو قام به. ولا يدل بحال من الأحوال على **من** أو ما وقع عليه الفعل. لأن لـ(من) ولـ(ما) وقع عليه الفعل صيغة (اسم المفعول) وهي تأتي على وزن **(مفعول)**.

ألا ترون بعد هذا أن **(المواضيع)** التي قصدها الدكتور شحرور من لفظ (الكاتب) إنما هي جمع **(موضوع)** على وزن **(مفعول)**؟

وأن تأليف الجمل، ووضع بعضها مع بعض، وربط أحداث بعضها إلى بعض، التي ذكرها على أنها هي (الكاتب) إنما هي على وزن (تفعيل) في تأليف. و(فَعْل) في **(وضع) و(ربط)** وأن هذين الوزنين هما للمصدر الرباعي (ألَّف) والثلاثي (وضع) و(ربط).

ولا يمكن بحال من الأحوال أن تتجه دلالة هذه الأوزان (مفعول) و(تفعيل) و(فعل) للدلالة على من وقع منه الفِعْل، أو الذي قام به، لأنها تعني (الفِعْل) نفسه بصيغة (فَعْل) أو تعني (من) و(ما) وقع عليه الفعل بصيغة ووزن (مفعول).

إذن: نحن أمام قراءة مشوشة مضطربة لـ(الكتاب ـ القرآن) لا يميز فيها الدكتور شحرور بين **اسم المكان واسم الفاعل واسم المفعول والمصدر**.

نحن أمام قراءة من هذا النوع يتصدى فيها الكاتب لمحاولة إقناعنا بصحتها، وبقيامها على أصول العربية في الدلالة على المعاني، وفهم هذه

المعاني من الألفاظ التي تدل عليها. مدعياً أنه إنما يقتفي في فهمه للعربية منهج أبي علي الفارسي وعبد القاهر الجرجاني وابن جني.

رحم الله هؤلاء الأئمة الأفذاذ، فإنهم مما يلحقه بهم البعض لأبرياء. وكان الله في عون اللغة العربية على بعض من أبنائها لا يميزون بين اسم الفاعل واسم المفعول، وبين المصدر واسم المكان، إلا إذا كانت **(المعاصرة)** إنما تعني ذلك وتدعو إليه.

ولا بد لي من التذكير أنني فيما عرضته من اضطراب وتشويش في قراءة الكاتب لمصطلحي (الكتاب ـ القرآن) لا أقصد إلى أن أنصب نفسي معلماً لقواعد اللغة العربية في صرفها ونحوها، فأنا إلى مزيد من العلم بهذه اللغة فقير. ولكنني إنما قصدت أن أعرض صورة لأسلوب الدكتور شحرور في **(الفهم) و(التفهيم)** وكيف **يفهم** الرجل دلالة الألفاظ، وكيف يقوم **بنقل فهمه** لها إلى الآخرين، ساعياً سعياً حثيثاً **لحملهم على الفهم كما يفهم، والقراءة كما قرأ**. وسيظهر أثر هذه الطريقة بعد قليل عندما نعرض فهمه للآيات التي يستشهد بها للتدليل على سداد رأيه وصواب استشهاده.

يتابع الدكتور شحرور شرح فهمه لمعنى (الكتاب) فيقول[(١)]:

٣ ـ عندما نقول أصدر رئيس الوزراء (كتاباً) نقصد به المعنى (الموضوع) لا الخط. حيث يجب علينا متابعة القول والإخبار بموضوع الكتاب وإلا يصبح المعنى ناقصاً. كأن نقول أصدر رئيس الوزراء كتاباً بشأن كذا وكذا.

هنا جعل الشحرور لفظ **(كتاب) مرادفاً للفظ (موضوع)** وفي المثال الذي ضربه فإن الكلام يكون (صحيحاً) في الحالين لا (ناقصاً)، وسواء قيل:

أ ـ أصدر رئيس الوزراء كتاباً دون أية إضافة أو إخبار بموضوع الكتاب للفظ.

أم قيل:

ب ـ أصدر رئيس الوزراء كتاباً مع الإخبار بموضوع هذا الكتاب وأنه بشأن كذا وكذا.

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٢.

والكلام في الحالين تام، وليس فيه أي نقص، إذ من حق رئيس الوزراء أن يصدر من الكتب ما يشاء دون الإفصاح عن مضمونها لسياسة ما يريدها، ولا يوصف عمله هذا بالنقص أبداً، لأن الكتاب شيء وموضوعه شيء آخر. وعندما نذكر موضوع الكتاب فإننا نؤكد على اختلاف المعنى بين لفظ (كتاب) مجرداً واللفظ الذي يحدد (موضوع) هذا الكتاب.

(الكتاب) **هو ما جمع** شتات موضوع ما. وليست معرفة مواضيع الكتب مطلوبة بالضرورة ليصح إطلاق لفظ (كتاب) على الموضوع المجموع.

هب نفسك دلفت إلى مكتبة كبرى ورأيت إنساناً يحمل بعض ما تعرضه هذه المكتبة ويخرج منها، فهل تستطيع أن تصف ما يحمله منها وما تراه على رفوف المكتبة بغير لفظ (كُتُبْ)؟

وهل عليك أن تتفحص ما يُحمل من معروضاتها، وما يُوضع على رفوفها، وتطلع على مواضيعها، حتى يتسنى لك أن تصفها بأنها كتب؟

ألا ترى معي أن في ذلك نوعاً من العبث باللغة واستعمال مفرداتها، واشتراط شروط لأداء المعنى لم تألفها اللغة العربية في عصر من العصور؟

ولو كان لفظ (كتاب) **مرادفاً** للفظ (موضوع) لما كانت هنالك ضرورة لإضافة الموضوع إلى الكتاب إذ يكفي أن تقول **كتاب** فنستدل بذلك على الموضوع، أو تقول **موضوع** فنستدل بذلك على ما هو مجموع في **كتاب** بالضرورة.

أرأيت يا صاحبي حجم الاضطراب والتشوش في قراءتك للفظ **كتاب** ولفظ **موضوع** اللذين أردتهما مترادفين فاستعصيا على الترادف.

وما كان ذلك إلا لأن أصول اللغة العربية ومناهجها ـ عند من يقولون بالترادف ـ لا تقر الترادف بين ألفاظ مختلفة المعاني متباعدة الدلالة؟

وإذا كان ابن فارس في معجمه (مقاييس اللغة) الذي اعتمدته قد ذكر أن:

كتب: أصل صحيح يدل على **جمع شيء إلى شيء**.

فإنه ذكر أن:

وضع: أصل واحد يدل على **الخفض للشيء وحطه**[1].

وأن: **الحط**: هو إنزال شيء من علو[2].

وشتان بين **(جمع شيء إلى شيء)** و**(وضع شيء وحطه)**.

على أن الأمر لم يقتصر عند الكاتب على **ردف ما لا يترادف**، وإنما امتد إلى عدم التفريق بين أثر مفهوم **الإضافة** من جهة ومفهوم **المبتدأ والخبر** من جهة ثانية. فهو يقرر ما يلي[3]:

وإذا قلنا كلمة كتاب (ولم نعطها إضافة) لتوضيح الموضوع يصبح المعنى ناقصاً، وعلينا أن نقول **كتاب الفيزياء** للصف العاشر مثلاً. وهكذا فعندما نقول **الصلاة كتاب** فهذا يعني أن الصلاة هي من المواضيع التعبدية التي وجب على المسلم القيام بها.

لنقف أمام الصيغتين البارزتين فيما يقرر الكاتب:

أ ـ **صيغة (كتاب الفيزياء)**: إذ لا يختلف اثنان أنها صيغة إضافة حيث أضفنا الكتاب إلى الفيزياء فعُرِفَ بأن ما جمع في الكتاب هو مواضيع الفيزياء وليس مواضيع من علم آخر.

ب ـ **صيغة (الصلاة كتاب)**: إذ لا يختلف اثنان أنها صيغته مبتدأ وخبر حيث أُخْبرنا بأن الصلاة كتاب.

في صيغة **الإضافة** كان الكتاب معرفاً بالفيزياء.

في صيغة **المبتدأ والخبر** كانت الصلاة معرفة بأنها كتاب.

وهكذا آيات كثيرة حضت على التعبد لله بالصلاة، وأحاديث كثيرة لمحمد ﷺ تلح على هذه العبادة، وتبين أوصافها وكيفية أدائها وما إلى ذلك. ومن هذه الآيات والأحاديث كانت الصلاة عبادة لا من قول الكاتب، وإلا كان **الموت عبادة** أيضاً، لأن الموت كتاب ـ كما تصرح الآية ١٤٥ آل عمران، فهل يرى الكاتب غير ذلك؟

---

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٦ ص١١٧.
(٢) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٢ ص١٣.
(٣) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٢.

الصيغتان إذن ليستا متماثلتين أو متشابهتين حتى نربط بينهما بـ(هكذا).

راجع أي معجم مدرسي للنحو[1] تجد أن:

ها: حرف تنبيه.

كذا: مركبة من **كاف التشبيه و(ذا) الإشارية**.

وهذا يعني أنه لكي نربط موضوعين أو صيغتين أو صفتين بـ(**هكذا**) كما فعل الدكتور شحرور فلا بد أن يكون بينهما تماثل وتشابه. ولا تشابه أبداً في (دلالة الإضافة) و(دلالة المبتدأ والخبر).

أمر آخر وقع فيه الكاتب أرجو أن يكون من قبيل السهو لا من قبيل التعمد، إذ التعمد في مثل ما وقع فيه لا يليق بالاحترام المفترض من كاتب مع قارئيه. ذلك أن الدكتور شحرور استمر يحدثنا في الأمثلة التي ضربها عن (الكتاب) الذي يعني **جمع شيء إلى شيء**، لكنه فجأة يربط بين (**كتاب الفيزياء**) الذي هو جمع لمواضيع في علم الفيزياء **و(كتاب)** الذي يعني أمراً آخراً لا علاقة له بالجمع وإنما يعني (الفرض).

كأني بالدكتور شحرور قد سها، وليس له في بحث خطير كالذي يتصدى له أن يسهو.

أو كأني به تعمد ذلك تميهداً للتخلص من معنى الجمع في لفظ كتاب، وهذا ما يؤكده تشتيته لهذا المعنى بعد قليل.

لم ينته الأمر عند هذا الحد بل إنه تجاوزه إلى تقرير دلالة من صيغة **(الصلاة كتاب)** لا يمكن استنتاجها منها بحال من الأحوال وذلك في قوله:

(فعندما نقول الصلاة كتاب فهذا يعني: **أن الصلاة هي من المواضيع التعبدية التي وجب على المسلم القيام بها)**.

ولا ينسى الكاتب أن يستشهد ـ لإثبات مقولته ـ بآية من النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً وهي: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣].

---

(١) معجم النحو، عبد الغني الدقر، ص٤٢٠ و٢٨٢.

أما عن أن الصلاة هي من المواضيع التعبدية التي وجب على المسلم القيام بها فهذا صحيح بدلالة الآية لا بدلالة قول الكاتب (الصلاة كتاب).

وأما قول الكاتب **(الصلاة كتاب)** فإن هذا القول ليس هو الذي يجعل الصلاة من المواضيع التعبدية فالدلالة على التعبد حاصلة من لفظ (الصلاة) وليس من لفظ (كتاب)، فالصلاة عبادة سواء جمعت أحكامها في كتاب أم لم تجمع، ولو كان الأمر كما يذهب إليه الكاتب لكان الموت من المواضيع التعبدية لأن الموت كتاب أيضاً ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥]. ومع هذا ـ ورغم صراحة النص بأن الموت كتاب ـ فإن أحداً لا يمكنه أن يزعم بأن الموت من المواضيع التعبدية التي وجب على المسلم القيام بها الآن أو عند حلول الأجل. ومن يتعمد أن يتعبد ربه بإماتة نفسه آثم ينال عقاباً، لا عابداً ينال ثواباً.

لقد كانت الصلاة عبادة لأنها فرضت على المسلمين كذلك: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [البقرة: ٤٣].

﴿حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٣].

﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١١].

وهكذا آيات كثيرة حضت على التعبد لله بالصلاة وأحاديث كثيرة لمحمد ﷺ تلح على هذه العبادة وتبين أوصافها، وكيفية أدائها، وما إلى ذلك.

إن أسلوب الدكتور شحرور في فهم دلالات الألفاظ، ومحاولته إعطاء الألفاظ مثل هذه الدلالات التي لا تتحملها، يؤدي إلى توجه في أساليب البحث خطير.

وقد ينتقد قارئ ما أنني أعرت طريقة فهم الألفاظ واستعمالها لدى الكاتب اهتماماً وصل إلى تعقب صيغ الاستعمال وتحديد وصفها نحواً وصرفاً وإظهار الانحراف في استعمالها بشكل غير سليم الأمر الذي قد لا يكون هذا الكاتب قد قصده وأراده.

والواقع أنه لا بد من تعقب الرجل بهذا الأسلوب وبيان أخطائه بهذه الطريقة لأنه أحد اثنين:

١ ـ أنه يعرف دلالات الإضافة، ودلالات المبتدأ والخبر، ويعرف ما يترادف وما لا يترادف، ويستطيع التمييز بين معنيين مختلفين للفظ واحد، مثل **(كتاب ـ بالمعنى الذي يدل على الجمع)** و**(كتاب ـ بالمعنى الذي يدل على الفرض)** ومع هذا سوَّى بين دلالات مختلفة. ومزج معان متباينة لا تمزج.

٢ ـ أنه لا يعرف، وأن ذلك كان لغواً منه دون معرفة بأساليب التعبير ودلالات الصيغ النحوية والصرفية في اللغة العربية.

وأي الرجلين كان هذا الكاتب، فإن تعقبه في الصيغ التي يستعملها وفي أسلوبه في فهم دلالات الألفاظ ضروري جداً وإن طال البحث فيه، فالذين يقرؤون ليسو أدباء أو فقهاء كلهم، وقد يذهب الاعتقاد بكثير منهم إلى أن ما يقدمه لهم هذا الكاتب سليم وصحيح ما لم يكشف أمامهم الخلل، ويُنبَّهوا إلى مواطن الانحراف في فهم الدلالة أو استعمال اللفظ لتسليط الضوء ساطعاً على مثل ذلك.

إن حسن الظن بالرجل يجعلنا نرى في فهمه لدلالة الألفاظ، واستعماله لها للدلالة عما يريد قوله، اضطراباً وتشوشاً أديا به إلى الخروج بلفظ (كتاب) عن معنى الجمع، وتجريد هذا اللفظ من أي معنى ما لم يقترن بما يدل على الموضوع المجموع فيه، بحيث توحَّد لديه معنى لفظ (كتاب) بمعنى لفظ (موضوع) على بعد المعنيين عن بعضهما وافتراقهما. أما لو اتبعنا سوء الظن لقلنا غير ذلك.

ثانياً: الانحراف بلفظ (كتاب) عن الجمع إلى البعثرة والتشتيت:

تبدأ عملية الانحراف لدى الكاتب عند عرضه للآيات التالية:

١ ـ ﴿رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۝٢ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ۝٣﴾ [البينة: ٢، ٣].

٢ ـ ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا ۝٢٩﴾ [النبأ: ٢٩].

٣ ـ ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١].

٤ ـ ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣].

٥ ـ ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥].

ومقارنتها مقارنة خاطفة مع الآيتين التاليتين:

﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ١، ٢].

وهو إذ يعرض لهذه الآيات في الصفحة ٥٢ وما بعدها من كتابه يقرر:

١ ـ أن من (الكتب القيمة) في الآية (٣) من سورة البيِّنة: كتاب الخلق، وكتاب الساعة، وكتاب الصلاة، وكتاب الصوم، وكتاب الحج، وكتاب المعاملات. . . . إلخ).

٢ ـ أن أعمال الإنسان كلها كتب: ككتاب المشي، وكتاب النوم، وكتاب الزواج.

٣ ـ وأن عبادته كتب: ككتاب الصلاة، والحج، والزكاة، الصوم.

٤ ـ أن ظواهر الطبيعة كلها كتب: ككتاب خلق الكون، وكتاب خلق الإنسان، وكتاب الموت، وكتاب الحياة، وكتاب النصر، وكتاب الهزيمة وكتاب الزراعة، وكتاب الأنهار.

٥ ـ أنه لا يوجد شيء في أعمال الإنسان وفي ظواهر الطبيعة إلا من خلال الكتب. ولذا قال ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا ۝٢٩﴾ [النبأ: ٢٩].

دون أن يتواضع الكاتب ويشير إلى القائل. وما إذا كان هو الله عز وجل أم غيره، وقد سبق أن فعل ذلك لدى عرضه للآيتين ٢ و٣ البينة.

ويقرر الكاتب:

١ ـ أننا عندما نقول (كتاباً) ونقف يبقى المعنى (ناقصاً) حتى نقول كتاب ماذا؟

٢ ـ وأنه عندما قال الله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١] فهذا لا يعني (كل آيات المصحف) وإنما يعني (مجموعة الآيات المحكمات) فقط.

٣ ـ وعندما قال: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣] فإنه لا يعني (كل المصحف) وإنما يعني (مجموعة الآيات المتشابهات).

٤ ـ وعندما قال: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ فإنه عني كتاب الموت.

وهكذا إلى أن يصل بنا الكاتب إلى قراره الأخير المؤلف من هاتين الفقرتين:

الفقرة الأولى: من الخطأ الفاحش أن نظن أنه عندما ترد كلمة كتاب في المصحف فإنها تعني كل المصحف.

الفقرة الثانية: أن الآيات الموجودة بين دفتي المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس **تحتوي على عدة كتب** (مواضيع). وكل من هذه الكتب يحتوي على عدة كتب.

ولا ينسى الكاتب بعد هذا القرار أن يعرج على (كتاب) المعرَّف بال التعريف (الكتاب) فيعرض الأمر بعبارة غير مفيدة، لا يفهم منها القارئ أي معنى، ولا يستدل منها على أي موضوع، وقد أتى هذا العرض في مطلع الصفحة ٥٤ من الكتاب هكذا:

(أما عندما تأتي كلمة كتاب معرفة بـ(ال) التعريف (الكتاب) فأصبح معرفاً عندما قال (ذلك الكتاب) في ثاني آية من سورة البقرة بعد (الم) (ذلك الكتاب لا ريب فيه) قالها معرفةً ولم يقل: (كتاب لا ريب فيه) لأنه لو قالها لوجب تعريف هذا الكتاب. فمجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد ﷺ هي مجموعة الكتب التي سميت (الكتاب) ويؤيد ذلك أن سورة الفاتحة تسمى فاتحة الكتاب)[1].

هل وجدتم في هذه العبارة الطويلة لعرض (كتاب) بدون (ال) التعريف، و(كتاب) مع (ال) التعريف. جملة ترتبط بأخرى؟

تعالوا نعرض هذه العبارة مفصلة:

١ ـ أما عندما تأتي كلمة كتاب معرفة بال التعريف (الكتاب) ونبقى بانتظار ماذا سيحصل عندما تأتي معرَّفة فلا.... نصل إلى جواب.

٢ ـ فأصبح معرَّفاً عندما قال (ذلك الكتاب) في ثاني آية من سورة البقرة بعد (الم) (ذلك الكتاب لا ريب فيه...) (ما نزال في حالة الانتظار دون جواب).

٣ ـ قالها معرفة ولم يقل (كتاب لا ريب فيه) لأنه لو قالها لوجب تعريف هذا الكتاب... (ما نزال في حالة انتظار دون جواب).

٤ ـ فمجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد ﷺ هي مجموعة الكتب التي

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٢ ـ ٥٤.

سميت (الكتاب) (ما نزال في حالة الانتظار دون جواب).

٥ ـ ويؤيد ذلك أن سورة الفاتحة تسمى فاتحة الكتاب.

انتهى كلام الكاتب دون جواب فماذا فهمتم بربكم؟

بالنسبة لي فهمت أربعاً من خمس موضوعات لا رابط بينها، تكونت منها العبارة المعروضة عليكم. فهل منكم من استطاع الربط بين موضوع وآخر.

١ ـ فهمت أن (الكتاب) أصبح معرفاً في ثاني آية من سورة البقرة بعد (الم).

٢ ـ وفهمت أن الله عز وجل لو قال: (كتاب لا ريب فيه) لوجب تعريف هذا الكتاب.

٣ ـ وفهمت أن مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد ﷺ هي مجموعة الكتب التي سميت الكتاب.

٤ ـ وفهمت أن سورة الفاتحة التي تسمى (فاتحة الكتاب) تؤيد ذلك.

أقول فهمت...

وهذا لا يعني بالضرورة أنني اقتنعت، وإنما يعني فقط أنني فهمت ما يريد الكاتب قوله.

أمران لم أفهمهما إلى الآن، وأرجو من الدكتور شحرور ـ بعد التباحث والدراسة مع الدكتور جعفر دك الباب ـ أن يتلطف ويشرحهما لي:

الأمر الأول: ماذا يحصل عندما تأتي كلمة كتاب معرفة بأل التعريف (الكتاب)؟ فقد تركنا هذا الكاتب ننتظر جواباً لـ(أما) التي استفتح بها عبارته (أما عندما تأتي كلمة كتاب.... إلخ) دون جدوى.

الأمر الثاني: وجه الربط بين المواضيع الأربع الأخرى.

هذه المواضيع تتحدث عن (كتاب) و(مجموعة مواضيع) و(فاتحة الكتاب) إلا أن الربط بينها مفقود، حيث أتت كل جملة لتشير إما إلى (كتاب) أو إلى (مجموعة مواضيع) سميت (كتاباً) لكن دون ربط بينها بوسيلة من وسائل الربط السليم التي تتوفر في أدوات التعبير للغة العربية.

وقد كان يكفي الدكتور شحرور أن يعود إلى معجم مدرسي من معاجم

النحو[1] ليعلم أن (أمَّا) هي حرف فيه معنى الشرط والتوكيد دائماً، والتفصيل غالباً.

يدل على الأول ـ أي الشرط ـ لزوم (الفاء) بعدها نحو ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦] وهي نائبة عن أداة الشرط وجملته.

ويدل على الثاني ـ أي التوكيد ـ أنك إذا قصدت توكيد (زيد ذاهب) قلت: (أما زيد فذاهب) أي لا محالة ذاهب.

ويدل على التفصيل استقراء مواقعها نحو ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ﴾ [الكهف: ٧٩].

ألا ترى أن (أمَّا) حيثما وردت كان لا بد لها من جواب مقترن بـ(فاء)؟

أمَّا في عبارة الدكتور شحرور فقد بقي الشرط بلا جواب. واقترنت الفاء بكلمة أخرى لا تصلح جواباً للشرط إلا إذا قبلنا مبدأ الركاكة في التعبير، والبعد عن فصيح اللغة وسليم الأداء بمفرداتها.

ولنعد للجملة التي ننتظر جوابها مرة أخرى:

(أما عندما تأتي كلمة كتاب معرفة بأل. فأصبح معرفاً عندما قال: (ذلك الكتاب)).

ما هو الذي أصبح معرفاً؟

هل هو الكتاب؟

إن كان الأمر كذلك فإن الجملة تصبح كما يلي:

(أما عندما تأتي كلمة كتاب معرفة بأل فأصبح ـ كتاب ـ معرفاً).

أي اكتشاف مذهل هذا وأي تنظير فكري عميق؟

ورد لخاطري وأنا أخط هذه الأسطر الآن أغنية شامية هزلية قديمة، لا

---

(١) معجم النحو، عبد الغني الدقر، ص٦٠.

يليق بالبحث أن نوردها فيه، وهي تتعلق بوسيلة التحقق من أن الحبيب يلبس قنباراً أم لا يلبس. وأهل الشام من القراء خاصة ـ والدكتوران الشحرور ودك الباب منهم ـ يعرفون الأغنية التي أعني.

على أن الدكتور شحرور في هذه العبارة على ركاكتها، وعلى عدم الترابط بين جملها، يقرر ـ أدرك ذلك أم لم يدرك ـ أن:

١ ـ مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد ﷺ هي مجموعة الكتب التي سميت (الكتاب).

٢ ـ ويؤيد ذلك أن سورة الفاتحة تسمى فاتحة (الكتاب).

وبهذا يسقط الكاتب عن مركوبه الذي يركب ليعود إلى ما حاول الفرار منه، وليفشل سعيه الذي سعى إليه من الانحراف بلفظ (كتاب) عن الجمع إلى البعثرة والتشتيت.

وليبقى لفظ (الكتاب) دالاً على مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد ﷺ مهما تفرع عن هذا الكتاب من كتب.

ولتدل كلمة (كتاب) على كل المصحف.

ولتدل كلمة (كتاب) على **مجموع الآيات الموجودة بين دفتي المصحف** من أول سورة الفاتحة إلى آخر سور الناس خلافاً لما كان قد قرر قبل سبعة أسطر ونصف السطر عداً من نهاية ص٥٣ إلى مطلع ص٥٤.

إنه الوحي الإلهي المقدس يفرض نفسه (محفوظاً) بالعناية الإلهية التي تم الوعد بها من لعب اللاعبين وعبث العابثين ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

أنصح الدكتور شحرور بمراجعة هاتين الصفحتين من كتابه، فإما أن يعيد صياغة عبارته فيهما بما يخدم غرض البعثرة والتشتيت الذي فشل فيه، أو يعيد صياغتها بما يخدم حقيقة الدلالة على أن لفظ (الكتاب) يدل على كل المصحف وعلى مجموع الآيات الموجودة بين دفتيه. من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس.

يبقى قول الكاتب بأن هنالك: كتاب للصوم، وكتاب للصلاة، وكتاب للموت، وكتاب للحياة.

إن هذا لا ينفي شمولية الدلالة في لفظ (الكتاب) عندما يطلق دون قيد على كل النص الإلهي المقدس الذي أوحي به إلى محمد ﷺ بما فيه الحديث عن الأحكام، والقصص، والعبادات، والخلق، والبعث، والحساب، والجنة، والنار، وعن كل شاردة وواردة بلغنا إياها محمد بن عبد الله على أنها مما بعثه ربه بها نصاً ومعنى.

واللغة العربية تتسع لأن يشتمل (الكتاب) ـ أي كتاب ـ على عدة مواضيع، وأن يطلق على كل موضوع من مواضيعه لفظ (كتاب) أيضاً، ودون أن تنفي هذه السعة الدلالة الشمولية لهذا اللفظ (كتاب)، معرفاً بـ(ال) أتى أم غير معرف بها. فأنا عندما أقول (فاتحة الكتاب) فإن (الكتاب) هنا معرف بـ(ال) ويدل على النص الشمولي لهذا اللفظ. وهذا لا ينكره الكاتب، وعندما أقول: (كتاب فصلت آياته) فإن (كتاب) هنا غير معرف بـ(أل) ويدل على المعنى الشمولي لهذا اللفظ نفسه.

أما عندما أقيد اللفظ هذا ـ معرفاً بـ(أل) كان أم غير معرف بها ـ بقيد ما، فإن القيد فقط هو الذي يخرجه من معناه الشمولي إلى معنى خاص يفرضه القيد كأن أقول في اللفظ غير المعرف بـ(أل): (كتاب الفيزياء) و(كتاب التاريخ) و(كتاب الشحرور).

فإنني هنا أضع قيداً على اللفظ يعطيه معنىً خاصاً به لا يتعداه إلى غيره، ومثل ذلك عندما أقول في اللفظ المعرف بـ(أل):

(الكتاب الذي قرأناه معاً) و(الكتاب الذي يعرضه الناشر) و(الكتاب الذي تطبعه المطبعة).

وفي النص الإلهي المقدس يكفي أن أقول (الكتاب) ليدل هذا اللفظ المعرف بـ(ال) على المعنى الشمولي دون وصفه بأي صفة كانت لأن (أل) المقترنة بهذا اللفظ هنا هي (أل) العهدية التي علم مصحوبها من الناس.

وفي النص الإلهي المقدس هذا يكفي أن أقول: (كتاب مبين) أو (كتاب فصلت آياته) أو ما شابه ذلك ليدل هذا اللفظ غير المعرف على المعنى الشمولي دون تعريفه بأداة التعريف (أل) لأن هذه الدلالة مستفادة من النص نفسه على أنها كذلك دون أية دلالة أخرى.

ثالثاً: عدم فهم الدلالة الصحيحة من الآيات التي يستشهد بها:

يستشهد الدكتور شحرور لإثبات ما يذهب إليه من فهم لمعنى (الكتاب) و(كتاب) ببعض الآيات من النص الإلهي المقدس مثل:

١ ـ **الآية ١٠٣ النساء:** ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾.

وقد أتى بهذه الآية ليؤكد أن قوله (**الصلاة كتاب**) يعني أن الصلاة من المواضيع التعبدية التي وجب على المسلم القيام بها.

خطأ الدكتور شحرور يكمن في عدم تمييزه بين الدلالتين في كل من (الصلاة كتاب) و(إن الصلاة كانت على المؤنين كتاباً موقوتاً).

لو كان تمييزه بين الدلالتين سليماً لكان قدم نص الآية أولاً ثم استنتج منه أن **الصلاة كتاب** وأنها بذلك هي من المواضيع التعبدية التي وجب على المسلم القيام بها.

لكنه فعل العكس حين قدم (الصلاة كتاب) بعد أن مهد لذلك بشرح يفيد أن (الكتاب) يعني (الموضوع) مما يصرف الدلالة هنا إلى ما يعني أن (الصلاة موضوع) ويجعل الربط بين هذه الدلالة والدلالة التي تستفاد من آية النساء ١٠٣ مفقوداً لاختلاف المعنيين فدلالة (كتاب) في الآية المذكورة تتجه إلى **جعل الصلاة فرضاً** على المؤمنين ولا تتجه أبداً لبيان أن (**الصلاة موضوع**) وبين (الفرض) و(الموضوع) ـ حتى لو كان الموضوع هو موضوع الفرض نفسه ـ اختلاف كبير.

الفرض أمر. والموضوع لا يعني أمراً بالضرورة ولا نهياً.

الفرض أمر. يترتب على الامتثال له ثواب وعلى الامتناع عنه عقاب، والموضوع ـ حتى لو كان بياناً للفرض ـ لا يترتب عليه مثل ذلك بالضرورة.

ولقد التبس على الكاتب أمر الصلاة بين:

أن تكون فرضا: يثاب عليه فاعله ويعاقب عليه تاركه.

وأن تكون موضوعاً: يبحث فيه عن صحة الصلاة، وشروط أدائها على الوجه المطلوب، والأثر الذي يترتب على استيفاء الشروط أو تركها كلها أو بعضها.

كما التبس عليه الأمر بين:

فرض الصلاة: باعتبارها عبادة ملزمة للمكلفين بها.

وبيان الصلاة: بتحديد هيئاتها وأوقاتها وما إلى ذلك....

فأتى بالآية ١٠٣ من سورة النساء ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ التي **فرضت الصلاة** على المؤمنين شاهداً على صحة قوله: **(الصلاة كتاب)** التي قدم لها بما يود إقناعنا به من أن **(الصلاة موضوع)** فصحت مقولته (أن الصلاة من المواضيع التعبدية) ولم يصح موضع الشاهد من أن (الصلاة موضوع)، وصحة المقولة تستفاد من الآية نفسها لا من قول الكاتب (الصلاة كتاب) التي أراد بها معنى (الصلاة موضوع).

٢ ـ الآيتان ٢ و٣ البينة: ﴿رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴿٣﴾﴾ [البينة؛ ٢، ٣].

من هاتين الآيتين يحاول الدكتور شحرور أن ينتزع ما يثبت أن الله عز وجل: **(أوحى إلى محمد ﷺ عدة مواضيع مختلفة كل موضوع منها كتاب)**.

أما عن **(أن الله أوحى إلى محمد ﷺ عدة مواضيع)** فإن الأمر لا يحتاج إلى مثل هاتين الآيتين لإثباته. إذ يكفي الاطلاع على النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً ليتبين أن هذا النص قد تضمن عدة مواضيع وليس موضوعاً واحداً. دون حاجة إلى آية تثبت ذلك. فالنص واضح وجلي لا لبس فيه ولا غموض والبينة إنما تطلب لإثبات أمر يعتري وجوده الشك ويشوب فهمه الغموض.

وتعدد المواضيع في هذا النص أحد أوجه إعجازه، وبرهان الشمول فيه لكل ما يتعلق بعملية الوجود وما يترتب على ذلك من علاقات بين المخلوقات الحية بعضها مع بعض وبينها وبين مظاهر الوجود الأخرى من جماد ونبات وأفلاك... إلخ. وأخيراً وفوق كل ذلك علاقة هذه المخلوقات مع خالقها (إيماناً به وانصياعاً لأوامره) أو (كفراً به وتمرداً عليه وعصياناً) بما يترتب على ذلك من ثواب وعقاب.

وأما عن **(أن كل موضوع من هذه المواضيع كتاب)** فإن هذا ما يسعى الكاتب إلى ترسيخه في ذهن القارئ تنفيذاً لما يهدف إليه من بعثرة المفهوم

الشامل لمعنى (الكتاب) عندما يقصد به مجموع النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً. وانتزاعه من ذهن القارئ ـ رغم المعنى الشمولي الجمعي للفظ كتاب في معاجم اللغة المعتمدة من هذا الكاتب ـ على الوجه الذي كنا تعرضنا له في صفحات سابقة.

إن هاتين الآيتين لا تسعفان الدكتور شحرور فيما يسعى إليه.

هاتان الآيتان لهما قصة أخرى ودلالة لا تخدم هدفه ولا تحقق له غرضه.

هاتان الآيتان لا علاقة لهما بإثبات:

أ ـ أن ما أوحي لمحمد ﷺ عدة مواضيع.

ب ـ أن كل موضوع منها هو كتاب.

هاتان الآيتان وردتا ضمن مجموعة من الآيات تضع بين أيدينا صورة لصنفين من الناس هما:

أ ـ أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

ب ـ المشركين من العرب والعجم عبدة الأوثان وغيرهم.

ولقد كان أهل الكتاب يعلمون من كتبهم أن الله عز وجل لا بد سيبعث رسولاً:

أ ـ ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾.

ب ـ ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

وكانوا يعلمون أيضاً أن مجيئه أضحى وشيكاً بسبب ما كانوا قد انتهوا إليه من الضلال والاختلاف.

وقد كان المشركون ـ بما يسمعون من أهل الكتاب ـ يتوقعون مثل ذلك أيضاً ويؤمنون به.

ولقد عرضت مجموعة الآيات التي تضمنت هاتين الآيتين عدة حقائق تاريخية وإيمانية في أسلوب تقريري عرف في السور المدنية.

ولم يكن بين هذه الحقائق التاريخية التي عرضتها هذه الآيات التي شكلت سورة (البينة) وما يريد الدكتور شحرور إثباته أي صلة أو نسب فحقائق

هذه السورة تجلت فيما يلي[1]:

الحقيقة الأولى: هي أن بعثة الرسول ﷺ كانت ضرورية لتحويل الذين كفروا من أهل الكتاب ومن المشركين عما كانوا قد انتهوا إليه من الضلال والاختلاف. وما كانوا ليتحولوا عنه بغير هذه البعثة، وقد أعلنت الآيات الأول من هذه السورة هذه الحقيقة بجلاء ووضوح لا يحتمل أي لبس أو فهم مغاير وذلك فيما يلي:

﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿١﴾ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴿٣﴾﴾.

الحقيقة الثانية: أن أهل الكتاب لم يختلفوا في دينهم عن جهالة ولا عن غموض فيه، وإنما اختلفوا من بعد ما جاءتهم البينة ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾﴾ [البينة: ٤].

الحقيقة الثالثة: أن الذين كفروا من بعد ما جاءتهم البينة هم (شر البرية)، وأن الذين آمنوا وعملوا الصالحات هم (خير البرية)، ومن ثم يختلف جزاء هؤلاء عن هؤلاء اختلافاً بيناً:

أ - ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾.

ب - ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾ جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّـٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ رَبَّهُۥ ﴿٨﴾﴾ [البينة: ٧، ٨].

إذن ما كان أهل الكتاب والمشركين لينفكوا عن هذا الكفر الذي صاروا إليه إلا بهذه الرسالة الجديدة، وإلا على يد رسول يكون هو ذاته بينة واضحة فارقة فاصلة، (رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة) من الشرك والكفر (فيها كتب قيمة).

نلاحظ في هذه الصحف أنها **(مما يتلى)**، وبدهي أن التلاوة لا يمكن أن تتحقق إلا بما يكون (كتاباً) و(مكتوباً) بالخط، وإلا لما كان هنالك من داع لأن

---

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب، ج٨ ص٦٣٠.

تكون في صحف لأن الصحف التي لا تحمل كتابة ما، لا يمكن أن تكون (كتاباً).

ووصف الكتب التي في هذه الصحف المطهرة بأنها (قيمة) له دلالة على أن ما فرض فيها ـ والكتاب في أحد معانيه هو الفرض ـ إنما يعتمد على الاستقامة وينأى ويبتعد عن الهوى والميل والانحراف.

وقد تأكد هذا المعنى عند إيضاح ما تضمنته هذه الصحف المطهرة وما أمرت به: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [البينة: ٥].

مما يُظهر بوضوح وجلاء أن **دين الكتب القيمة** هو عبادة الله بإخلاص دون إشراك غيره معه في العبادة وذلك بالحنف عن الزيغ والضلال إلى الاستقامة والهدى بالميل إلى دين الإسلام.

هذه دلالة هاتين الآيتين من سورة البينة متى وضعتا ضمن سياق الآيات الأخرى المرافقة لهما، ولا يمكن فهمهما واستنتاج أي دلالة أخرى باجتزائهما من سياق السورة لأن ذلك يبتعد بالدلالة الحقيقية عن هدفها، وينأى بها عن تبليغ المعنى الذي أراد الله تعالى من رسوله محمد ﷺ أن يبلغنا إياه من وصف لحالة أهل الكتاب والمشركين زمان انتظار أهل الكتاب لهذا الرسول **وزمان ظهوره بينة على ما ورد في كتبهم**، وقيام الحجة عليهم بذلك وافتراقهم بين البقاء على الكفر رغم البينة، أو استحقاقهم للخلود في الجنة باعتبارهم خير البرية.

٣ ـ الآية ٢٩ النبأ ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا ۝٢٩﴾:

وكالعادة أيضاً يحاول الدكتور شحرور أن يقنع القارئ بأن هذه الآية تعني أنه (لا يوجد شيء في أعمال الإنسان وفي ظواهر الطبيعة إلا من خلال كتب).

هذه الآية لا علاقة لها بما يريد الكاتب إثباته ـ صح ما يريده أم لم يصح ـ فالآية هذه لا تسعفه بما يريد ولا تصلح برهاناً عليه وإثباتاً له.

قد يكون ما يطرحه هذا الكاتب صحيحاً أو لا يكون. لا نناقشه في ذلك الآن، وإنما نريد بيان فساد الاستدلال بالآية على إثبات ما يريده.

لقد أساء الدكتور شحرور فهم هذه الآية، ولعله ما أساء ذلك إلا لأنه لم

يفهم دلالة سورة (النبأ) بكاملها. فلو أنه فهمها الفهم الصحيح لما استشهد بهذه الآية منها على ما أراد.

في أحيان كثيرة يحس المتدبر للنص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً بالمعنى إحساساً لا يمكن للألفاظ أن تعبر عنه مهما بلغ الجهد في انتقائها. ومن هذا القبيل الإحساس بالآيات التي تضمنتها سورة النبأ بكاملها لا بآية واحدة منها.

هذه السورة نموذج للبيان الإلهي بموضوعاته وحقائقه وإيقاعاته ومشاهده وصوره وظلاله وموسيقاه، ولمساته في الكون والنفس والدنيا والآخرة، واختيار الألفاظ والعبارات لتوقع أشد إيقاعاتها في الحس والضمير.

ولعلي لا أعدو الحقيقة أبداً، لو زعمت بأن بعض هذه الحقائق والمشاهد والإيقاعات في هذا النموذج من البيان الإلهي تُفهم بالتذوق والإحساس وباستجابة النفس قبل أن تفهم بمعجمٍ لغوي أو تفسيرِ مفسر.

سامح الله الدكتور شحرور كم نأى بالمعنى الذي أراده من هذه الآية عن حقيقة ما تتجه لأدائه. وما تتركه في النفس من أثر لا يمحى.

إنني أدعو الدكتور شحرور لأن يمسك مصحفاً ويتصفح سورة (النبأ) بأناة ـ وليترك ما أراد حتى يتم قراءتها ـ وليقرأها قراءة أديب شاعر، وليتأملها تأمل فنان رسام ذواق، وليسمعها سماع مرهف الإحساس والوجدان. فإنه ـ لو فعل ذلك ـ لن يجد للمعنى الذي أراده مكاناً فيها. ولربما أحس بأن ما أراده يخدش اللوحة ويكسر وزن القصيدة.

سورة النبأ هذه لا تتحدث عن (الموت) وآليته، وكيف يحصل وكيف لا يحصل من وجهة نظر العلوم الطبية. ولا تتحدث عن (النصر) في معركة ما مع عدو ما، وكيف يحصل وكيف لا يحصل من وجهة نظر العلوم العسكرية.

ولا تتحدث عن خلق الكون وكيف كان نشوؤه وهل حصل من عدم أم من وجود سابق له أو من غير ذلك من وجهات نظر علوم المستحاثات وعلوم الجيولوجيا وعلوم الفلك.

إنها لا تتحدث عن أي من ذلك، حتى تكون حجة على أنه (لا يوجد

شيء في أعماق الإنسان وفي ظواهر الطبيعة إلا من خلال الكتب)[1] كما يريد الكاتب، سواء كان يعني بالكتب ما جمع حول الموت والنصر وخلق الكون في كتاب أو ما كان فرضاً.

إنما تتحدث هذه السورة عن أمور أخرى.

وهي إذ نزلت بمكة فإنها تحمل طابع السور المكية بشكل عام، تلك السور التي تضعك أما طَرْقاتٍ متوالية على الحس. طَرْقاتٍ عنيفة قوية عالية وصيحات. صيحات بِنُوَّم غارقين في النوم نومهم ثقيل، أو بسكارى مخمورين تتوالى على حسهم تلك الطرقات والصيحات بإيقاع واحد ونذير واحد:

اصحوا. استيقظوا. أنظروا. تلفتوا. تفكروا. تدبروا[2].

هذه السورة ـ سورة النبأ ـ نموذج لهذا الاتجاه في السور المكية بموضوعاتها وحقائقها وإيقاعاتها ومشاهدها وصورها وموسيقاها ولمساتها في الكون والنفس والدنيا والآخرة واختيار الألفاظ والعبارات.

في هذه السورة: سؤال موح مثير للاستهوال والاستعظام وتضخيم الحقيقة التي يختلفون عليها. **وهي أمر عظيم لا خفاء فيه ولا شبهة**، ويعقب على ذلك بتهديدهم يوم يعلمون حقيقة هذا النبأ العظيم.

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ۝١ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ ۝٢ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ۝٣ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ۝٤ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ۝٥﴾[3].

خمس آيات تدق دقاً وتقرع قرعاً وتنذر وتهدد أبلغ إنذار وأعنف تهديد لمن له حس بلاغة وبيان.

في هذه السورة: شَدُّ انتباه الذين ﴿هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ إلى ما هو واقع بين أيديهم وحولهم وفي ذوات أنفسهم وفي الكون حولهم من أمر عظيم يدل على ما وراءه ويوحي بما سيتلوه:

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝٦ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٣.

(٢) في ظلال القرآن، سيد قطب، ج٨ ص٤٢٢.

(٣) في ظلال القرآن، سيد قطب، ج٨ ص٤٢٦.

سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾
وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾
وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾﴾.

حشد من الحقائق والمشاهد والصور والإيقاعات يعود بهم إلى ذلك النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون، والذي هددهم به يوم يعلمون ليقول لهم ما هو وكيف يكون:

﴿إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَٰتًا ﴿١٧﴾ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا ﴿١٨﴾ وَفُتِحَتِ
ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ أَبْوَٰبًا ﴿١٩﴾ وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾﴾.

في هذه السورة: مشهد العذاب ـ لمن لا يزالون مختلفين فيه رغم كل هذا الحشد من الحقائق ورغم علمهم بيوم الفصل ما هو وكيف يكون ـ بكل قوته وعنفه:

﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ﴿٢٢﴾ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا ﴿٢٣﴾ لَّا يَذُوقُونَ
فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿٢٥﴾ جَزَآءً وِفَاقًا ﴿٢٦﴾ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ لَا يَرْجُونَ
حِسَابًا ﴿٢٧﴾ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا كِذَّابًا ﴿٢٨﴾ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا ﴿٢٩﴾﴾[1].

كنت دعوت الدكتور شحرور ـ قبل قليل ـ أن يمسك مصحفاً ويتصفح سورة النبأ هذه بأناة ويقرأها قراءة شاعر ويتأملها تأمل فنان ويسمعها سماع مرهف الحس والوجدان فهل فعل؟

إن فعل فإني سائله:

بربك هل وجدت لهذه الآية ـ في هذا السياق وضمن هذه الصورة للذين ﴿هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ وللحشد الهائل من الحقائق الماثلة للعيان ولمشهد العذاب بكل قوته وعنفه ـ ما يعني أنها تنصب على (الموت) أو علم (النصر والهزيمة) أو علم (المستحاثات والجيولوجيا) أو أنها تشهد بأنه (لا يوجد شيء في أعمال الإنسان وفي ظواهر الطبيعية إلا من خلال الكتب)؟

إن زعمت ذلك ـ وما أظنك تزعمه ـ فإننا معك مختلفون ـ إذن ـ في **أدوات** الفهم والتقييم والاستنتاج والحكم قبل أن يكون خلافنا في الفهم نفسه

---

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب، ج٨ ص٤٢٦.

والتقييم نفسه والاستنتاج نفسه والحكم نفسه.

إلا أن لك أن تقول: إن استشهادك بهذه الآية هو استشهاد خارج السياق وبدلالة ألفاظ الآية معزولة عما قبلها وما بعدها.

ولنا أن نقول:

١ ـ إنك تخالف بذلك كل ما زعمت أنك انطلقت منه واعتمدت عليه من علوم اللسانيات الحديثة، ومن أراء عبد القاهر الجرجاني.

ففي اللسانيات الحديثة: يتضح أن فكرة المعنى الثابت لا تصدق إلا في بعض فروع العلم مثل هندسة (إقليدس) وأن البديل لها هو فكرة **(حركة المعنى)** بما هي حركة ذات أثر رجعي **لا نتبين بمقتضاها معاني الكلمات إلا بانتهاء الجملة أو المقال**[١].

إن اللسانيات الحديثة تتجه نحو الأخذ بالمبدأ الذي يقول بأن حقيقة **الظاهرة اللغوية لا تحدد إلا بعد إدراك كينونتها الإجرائية عبر تشكلها المنجز**[٢].

وعند عبد القاهر الجرجاني: فإن الرجل يقرر:

(أن ما نرى أنه لا بد منه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص، ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب المعنى ضرورة، من حيث **أن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها)**[٣].

والجرجاني هو الذي يقرر بأن الألفاظ لا تفيد حتى **تؤلف** ضرباً خاصاً من **التأليف** ويعمد بها إلى وجه دون وجه، من التركيب والترتيب[٤].

والألفاظ عند الجرجاني خدم المعاني والمصَدَّقَةُ في حكمها، والمالكة سياستها المستحقة طاعتها. فمن نصر اللفْظَ على المعنى كان كمن أزال الشيء

(١) بلاغة الخطاب وعلم النص، دار المعرفة بالكويت، ج١٦٤ ص٢٠.
(٢) بلاغة الخطاب وعلم النص، دار المعرفة بالكويت، ج١٦٤ ص١١١.
(٣) دلائل الإعجاز في علم المعاني، الجرجاني، ص٤٢.
(٤) أسرار البلاغة، الجرجاني، ص٤.

عن جهته، وأحاله عن طبيعته، وذلك مظنة الاستكراه، وفيه **فتح أبواب العيب، والتعرض للشين**[1].

٢ ـ إن هذه الآية ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا ۝٢٩﴾ حتى بعد عزلها عن سياقها لا تخدم غرضك ولا تصلح للشهادة لك والدلالة على أنه (لا يوجد شيء في أعمال الإنسان وفي ظواهر الطبيعة **إلا من خلال الكتب**).

الآية مجردة من سياقها تقول:

أ ـ ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ﴾ وإحصاء الأشياء يكون ـ بداهة ـ بعد ظهورها وحدوثها، ولا يمكن بل ولا يتصور القيام بعملية عدٍّ وإحصاء لما لم يظهر للعيان ولما هو في حالة العدم بعد.

ب ـ ﴿أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا﴾ أي أحصيناه إحصاءً وثبتنا نتائج الإحصاء كتابة. ولا خلاف بأن (كتاباً) في الآية هي نائب عن المفعول المطلق المحذوف (إحصاءً) فأتت الآية ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا ۝٢٩﴾ بدلاً من (وكل شيء أحصيناه إحصاءا كتابا) وهذا أمر معروف في اللغة العربية التي تجيز أن ينوب عن المفعول المطلق ما كان من (نوعه) أو ما كان (مرادفه) وغير ذلك مما يمكن البحث عنه والتعرف إليه في كتب النحو. وإحصاءُ المعدود من نوع كتابته بل ومرادف له عند من يأخذ بالترادف.

لو أن الآية لم تتضمن (إحصاء) كل شيء (كتابة) ولو أتت هكذا (وكلُّ شيء في كتاب) أو لو أتت هكذا (وكلُّ شيء أحصيناه كتاب) لعذرنا الدكتور شحرور وقلنا أنه أصاب فيما استنتج، ووقع على المعنى السليم وعلى فهم الدلالة الصحيحة.

ففي الحالة الأولى: (وكُلَّ شيء في كتاب) فإننا نعني (وجود كل شيء في كتاب) وهذه جملة اسمية مؤلفة من مبتدأ (كل) وخبر هو مُتَعلَّق الجار والمجرور (في كتاب).

وفي الحالة الثانية: (كُلُّ شيء أحصيناه كتابٌ) فإننا نخبر بأن ما أحصيناه يشكل كتاباً خاصاً حيث يكون موقع (كل) من الأعراب هو أنها **مبتدأ** وموقع

---

(١) أسرار البلاغة، الجرجاني، ص٨.

كتاب هو **الخبر**، ولكن الأمر كان غير ذلك حيث أتت الآية ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا ﴿٢٩﴾﴾ حيث أتى موقع (كلَّ) من الأعراب منصوباً باعتبارها مفعول، لفعل مقدر هو أحصينا كل شيء أحصيناه، وموقع (كتاباً) النصب أيضاً باعتباره نائباً عن المفعول المطلق (إحصاءً).

الآية تتحدث عن عملية إحصاء، والإحصاء يستحيل إجراؤه بدون وجود لما يراد إحصاؤه، ولا بد من وجود وحدوث (الذي يمكن إحصاؤه) قبل القيام بالإحصاء، مما يجعل الآية منصرفة بدلالتها نحو أفعال الإنسان (بعد حدوثها)، وإحصائها على الإنسان وتوثيق هذا الإحصاء بالكتابة ليكون ذلك شاهداً عليه يوم الحساب.

وأي فهم آخر لهذه الآية، يكون فهماً مخالفاً لدلالتها الصحيحة الواضحة سواء وهي ضمن السياق العام لسورة (النبأ) أو بمعزل عن هذا السياق.

وأي محاولة لإعطاء هذه الآية دلالة أخرى إنما هي من قبيل الافتراء على النص وإقحام معانٍ عليه لا يتجه إليها ولا يدل عليها.

ولو كان الأمر أمر الإخبار عن كتاب للموت وللحياة، وكتاب للنصر والهزيمة، وكتاب للعلوم والكون وكتاب عن أعمال الإنسان الذي لم يوجد بعد وعن ظواهر الطبيعة التي لم تظهر ـ على علم الله المطلق بكل ذلك ووجوده في اللوح المحفوظ ـ فإنه لم يكن هنالك ما يدعو لإلحاق آية الإحصاء هذه بآية العذاب (فذوقوا فلن نزيدكم إلا عذابا) لأن الإخبار لا يقتضي عذاباً ولأن العذاب هو جزاء إثم ومعصية ترتكب بعد النهي وإبلاغ هذا النهي للناس وإقامة الحجة عليهم بأنه نهي من الله لا من البشر.

هذا ما كان في سورة (النبأ) وفي آيتي (الإحصاء) و(العذاب) اللتين اقترنتا ببعضهما بعد تقديم الحجة والبينة من آيات الكون التي لا تخفى على من له بصر وبصيرة وبعد توعد (الطاغين الذين كانوا لا يرجون حساباً) حيث يقدم لهم الحساب الذي كانوا لا يرجونه دقيقاً ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ﴾ [الكهف: ٤٩].

٤ ـ الآية ١٤٥ آل عمران (وما كان لنفس أن تمون إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً):

في هذه الآية أيضاً يحاول الكاتب أن يقحم من المعاني على لفظ (كتاباً)

ما لا يتسع له هذا اللفظ في هذه الآية، فالآية لا تتحدث لا من قريب ولا من بعيد عن كتاب الموت والحياة بمعنى (مجموعة العناصر التي تؤدي إلى الموت في حال توفرها واجتماعها والشروط الموضوعية للموت) فهذا معنى لا تشهد له الآية ولا تصلح حجة تؤيده.

ولو كان الأمر كما يريد الكاتب لكان الموت مؤجلاً بالنص فهل هو كذلك؟

إذن: لماذا يموت الناس في كل يوم بل وفي كل لحظة وفي كل طرفة عين؟

إن الموت واقع على الناس كل الناس، في أنحاء المعمورة كل المعمورة، لم يتوقف منذ موت هابيل قتيلاً بيد أخيه قابيل وحتى قيام الساعة.

ولو كان الأمر كما يريد الكاتب لجاءت الآية برفع (كتاب) ورفع (مؤجل) لا بنصبهما على تقدير (كتاب الموت ـ أي موضوع الموت ـ مؤجل).

لكن الأمر على خلاف ذلك فالآية أتت باللفظين على النصب (كتاباً مؤجلاً) لا على الرفع.

وفهم اللفظين بدلالة نصبهما يحسم الجدل في ذلك، ونصب التأجيل (مؤجلاً) واضح لا لبس فيه وهو صفة لـ(كتاباً)، و(كتاباً) مصدر منصوب على أنه مفعول مطلق لفعل محذوف، وتقدير الكلام (وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتب ذلك كتاباً مؤجلاً) أي كتب الإذن بالموت موقوفاً لحين حلول الأجل.

وقضية الموت هنا قضية شخصية لا قضية موضوعية، وهي تتعلق بكل شخص على حدة، فأجل الموت لهذا مختلف عن أجل موت ذاك. ولو كان الأمر كما يريد الشحرور ـ أي لو كان كتاب الموت أي موضوع الموت هو المؤجل ـ لكان موت كل الناس يحل في أجل واحد، وهذا ما يفهم من تأجيل (كتاب الموت) أي (موضوع الموت) حيث لا يرى الكاتب في لفظ (كتاب) إلا معنى (موضوع).

ويدل على شخصية القضية آيات أخرى أذكر منها على سبيل المثال:

أ ـ ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا حين حلول أجل موتها

وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ	لم يحلَّ أجل موتها
فِي مَنَامِهَاۖ	يتوفاها زمن النوم
فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ	بحلول الأجل
وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ	التي لم يحلَّ أجلها
إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى	نمسكها فيه بحلوله

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾ [الزمر: ٤٢]

ب ـ ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَاۚ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١١﴾﴾ [المنافقون: ١١].	فالتأخير للتي لم يجئ أجلها

من هاتين الآيتين يتبين أن الله يمسك التي حل أجلها ويرسل الأخرى التي لم يحلَّ أجلها إلى أن يحل. فلكل نفس أجل يختلف عن النفس الأخرى. فإذا جاء أجل نفس فإن الله لن يؤخرها، فالإذن بالموت موقوف لحين حلول الأجل. وهو قضاء من الله نافذ في أجله لا محالة. وشخصية القضية تجعل ما ذهب إليه الدكتور شحرور من أن الآية ١٤٥ آل عمران إنما تعني **كتاب الموت** أي (الشروط الموضوعية للموت) أمراً غير سليم وغير دقيق لا تسعفه فيه هذه الآية ولا تشهد له به.

أضف إلى ذلك أن الكاتب وضع للموت (شروطاً موضوعية) إن توفرت حصل وإن لم تتوفر لم يحصل مستبعداً بذلك ـ بشكل خفي ـ ارتباط **الموت بإذن الله** كما هو صريح الآية. وبذلك يكون هذا الكاتب قد تاه عن السبيل مرتين.

المرة الأولى: عندما أعطى للآية صفة موضوعية. وهي تتحدث بصراحة عن (نفس) بدلالتها الشخصية لا عن (النفسِ) بشكل مطلق وبالمعنى الموضوعي لها.

ومرة ثانية: عندما تجاهل الشرط الصريح الجلي الواضح للموت وهو **إذن الله** عز وجل مستبدلاً بهذا الإذن (شروطاً موضوعيةً للموت) والآية تصرخ بصوت عال جداً بأن الموت لا يمكن أن يتحقق بأية شروط ـ موضوعية كانت أم غير موضوعية ـ ما لم يأذن الله بذلك، وفي الأجل الذي أذن به. وإليكم الآية بدلالتها الواضحة وضوح الشمس.

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ — مهما تجمعت شروط للموت
إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ — فإذن الله هو الشرط المميت
كِتَٰبًا — كتبه الله وقضى به
مُّؤَجَّلًا﴾ — إلى وقت تنفيذ القضاء المكتوب

فهل لمكابر أن يرى لهذه الآية دلالة أخرى؟

على أن الدكتور شحرور لم يستطع أن يستمر طويلاً في إخفاء ما يريد من كل هذه الآيات التي استشهد بها، فأعلنها صريحة بلا غطاء يغطي القصد وبلا ستر يستر الهدف، وذلك عندما يقرر ما يلي:

أ ـ **(وعليه فإن من الخطأ الفاحش أن نظن أنه عندما ترد كلمة كتاب في المصحف فإنها تعني كل المصحف)**.

ب ـ أن الآيات الموجودة بين دفتي المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس تحتوي على عدة كتب (مواضيع).

جـ ـ **وكل كتاب من هذه الكتب يحتوي على عدة كتب:**

فمثلاً كتاب العبادات يحتوي على كتاب الصلاة وكتاب الصوم وكتاب الزكاة وكتاب الحج. وكتاب الصلاة يحتوي على كتاب الوضوء وكتاب الركوع وكتاب السجود)[١].

كلام واضح وصريح ودعوة هادفة للتخلي عن فهم دلالة كلمة (كتاب) على أنها تعني كل المصحف.

إلا أن الكاتب ـ لسبب غير مفهوم ـ يعود في الفقرة التالية مباشرة ليعلن أن الفرق بين (كتاب) التي لا تعني كل المصحف وتلك التي تعني كل المصحف هو اتصال الكلمة (كتاب) بأل التعريف أو عدم اتصالها بها.

سبق أن ناقشنا هذه الناحية في الصفحة (٥٦٠) وما بعدها ونضيف الآن أنه حتى عندما تأتي كلمة (كتاب) غير معرفة بأل التعريف فإنه ليس ما يمنع من أن تدل على كل ما بين دفتي المصحف وإليك أمثلة على ذلك:

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٣ و٥٤.

أ - ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ﴾ [النساء: ٥٣]. فهل كان أهل الكتاب يسألونه كتاباً أم بعض كتاب؟

ب - ﴿وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ﴾ [الإسراء: ٩٣].

فهل كان اشتراطهم للإيمان هو أن ينزل عليهم كتاباً أم بعض كتاب؟

ج - ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٠﴾﴾.

فهل كانت حجة الله عليهم قائمة في كتاب أم بعض كتاب؟

صحيح أن كلمة (كتاب) غير المعرفة تأتي أحياناً بمعان أخرى لا تدل على كل ما بين دفتي المصحف مثل أن تكون بمعنى (موضوع) كما يرى الكاتب أو بمعنى (فرض) أو بغير ذلك، إلا أنه ليس ما يصرفها عن أن تعني مجموع ما بين دفتي المصحف مثل (الكتاب) المعرفة. وهذه الآيات الثلاث التي سقناها مثالاً تدحض كل دعوى تنكر ذلك. وأداة التفريق بين هذه المعاني التي تحتملها دلالة (كتاب) غير المعرفة، إنما هي السياق الذي ترد فيه والقرائن التي ترافقها. حتى كلمة (كتاب) المعرفة بـ(ال) التعريف قد لا تعني أحياناً كل ما بين دفتي المصحف إذا كان معهودها هو كتاب أخر. فإذا كان شغل مجموعة من الطلاب مثلاً كتاب يبحث في الفلسفة، يدرسونه معاً ويتداولونه بينهم، أسبوعاً مع هذا وأسبوعاً مع ذاك، فإن أي واحد منهم عندما يحل أسبوعه يكفيه أن يقول لسلفه (لا تنسَ أن ترسل لي الكتاب) حتى يفهم أن المقصود بذلك هو كتاب الفلسفة لا غيره ومثل ذلك نقول: كتاب الوضوء لا غيره وكتاب الزكاة لا غيره.

وإذن فإن الإتكاء على (لام التعريف) غير مجد للتفريق بين (كتاب) الذي لا يدل على مجموع ما بين دفتي المصحف و(كتاب) الذي يدل على ذلك.

والواقع أن عدم فهم الكاتب للدلالة الصحيحة في آيات النص الإلهي المقدس الموحى إلى محمد ﷺ كتاباً يتكرر في كل بحث يحاول الاستشهاد له بآية من هذا النص وسنبين ذلك في مواضعه.

رابعاً: اختلاق تقسيمات لا دليل عليها ولا شاهد لها من النص:

وعلى طريقته في فهم آيات النص الإلهي المقدس الذي أوحي إلى محمد ﷺ كتاباً والتي عرضنا جوانب منها آنفاً. فإن الدكتور شحرور يفاجئنا

بتقسيمات متعددة لهذا النص لا ندري وجه الارتباط بينها، بل ولا ندري ما إذا كان هذا الكاتب يرغب بأن يكون بينها أي ارتباط أم لا. أضف إلى ذلك محاولته لتمرير بعض مفاهيم خاطئة ألبسها ألفاظاً ليست لها.

وقد عرض الكاتب كل ذلك في الصورتين التاليتين:

الصورة الأولى: في التقسيمات:

يحاول الكاتب هنا أن يقسم الكتاب بمعناه الجمعي الشمولي إلى تقسيمات مبتدعة تزيد من عملية التشتيت والبعثرة، حيث يعرض لنا الأمر كما يلي:

فهذا الكتاب: يحتوي على **مواضيع رئيسية هي:**

أ ـ ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البقرة: ١٣] (كتاب الغيب).

ب ـ ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] (كتاب العبادات).

والكتاب: يحوي **كتابين** (موضوعين) رئيسيين:

الكتاب الأول: **(كتاب النبوة)** ويشتمل على حقيقة الوجود الموضوعي ويفرق بين الحق والباطل أي الحقيقة والوهم.

الكتاب الثاني: **(كتاب الرسالة)** ويشتمل على قواعد السلوك الإنساني الواعي ويفرق بين الحلال والحرام (الرسالة).

والكتاب: ينقسم إلى **موضوعين ـ كتابين ـ رئيسيين:**

الكتاب المحكم: أي مجموعة الآيات المحكمات وقد أعطاها تعريفاً خاصاً بها هو **(أم الكتاب)** وهي مجموعة الأحكام التي جاءت إلى النبي ﷺ والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني (الحلال والحرام) أي العبادات.

الكتاب المتشابه: كل آيات الكتاب ما عدا آيات الأحكام (الرسالة) وما عدا آيات **تفصيل الكتاب**.

الكتاب غير المحكم وغير المتشابه: وهو تفصيل الكتاب[١].

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤ و٥٦.

هذه تقسيمات الكاتب. ولا ندري لماذا جعلها ثلاثة أقسام ولم يجعلها سبعة حيث أن كل قسم من هذه التقسيمات أُطلق عليه صفة الكتاب أو الموضوع **الرئيسي**، وهو يعتبر أن **(كتاب) إنما يعني (موضوع)**.

وقد سهى الكاتب عن أمر هام بنى عليه أموراً خطيرة جداً وهو الفرق بين (النبوة) و(الرسالة) حيث نسي الفرق الذي ابتدعه وقدم لنا الرسالة بمعنى النبوة تماماً عندما قال:

(وعليه فالكتاب يحوي كتابين رئيسين:

الكتاب الأول: . . . .

الكتاب الثاني: **كتاب الرسالة**: ويشتمل على **(قواعد السلوك الإنساني) الواعي ويفرق بين الحلال والحرام (الرسالة)**.

ثم يقول:

وقد أوضح في سورة آل عمران أن الكتاب ينقسم إلى موضوعين رئيسين (كتابين)

الكتاب المحكم: . . . . وهو مجموعة الأحكام التي جاءت إلى **النبي** ﷺ والتي تحتوي **على (قواعد السلوك الإنساني)** (الحلال والحرام) أي العبادات.

فهل نعتبر هذا رجوعاً من الكاتب عن تفريقه بين الرسالة والنبوة؟ يا ليت. . !

وإلا كنا أمام **(قواعد السلوك الإنساني)** حائرين بين (النبوة) و(الرسالة).

أم نعتبر هذا سهواً غير مقصود؟

نحن لا نعلم والله وحده هو الذي يعلم.

وهنا أيضاً يستشهد الكاتب بآيات فهمها فهماً مغايراً لدلالتها الحقيقية وحمَّلها من المعاني ما لا تحمله ولا تتجه إليه، ولا بد من بيان ذلك فيما يلي:

الآية (٣) البقرة: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ٣﴾.

يفهم الدكتور الشحرور من هذه الآية بأنها دليل على أن **(الكتاب)** ـ الذي هو مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد ﷺ من الله في النص والمحتوى، والتي تؤلف في مجموعها كل آيات المصحف من أول سورة

الفاتحة إلى آخر سورة الناس ـ يحتوي على **(مواضيع)** رئيسية هي:

١ ـ ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ (كتاب الغيب).

٢ ـ ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ (كتاب العبادات والسلوك الإنساني).

ويبدو أن الدكتور شحرور يستوي عنده الجمع والمثنى، فهو بعد أن قرر أن **الكتاب** يحتوي على **(مواضيع)** رئيسية فإنه لم يقدم لنا من هذه الـ**(مواضيع)** سوى **(موضوعين)** فقط لا ثالث لهما.

ويسوق الكاتب هذه الآية الثالثة من سورة البقرة لتشهد له بأمرين:

الأمر الأول: التفريق بين **الإيمان بالغيب** من جهة **وإقامة الصلاة والإنفاق** من جهة أخرى حيث اعتبر إقامة الصلاة والإنفاق **عبادة وسلوكاً إنسانياً**، دون إدراج الإيمان بالغيب ضمن ذلك، وكأنه يريد أن يزرع في عقل القارئ ـ بأسلوب خفي ـ أن **الإيمان بالغيب ليس سلوكاً إنسانياً وليس عباده** وإلا فما معنى هذا التفريق بين الأمرين، ووصف الإيمان بالغيب على أنه **مجرد** (غيب) ووصف إقامة الصلاة والإنفاق **وحدهما** بأنهما (عبادة وسلوك إنساني).

الأمر الثاني: الزعم بأن هذه الآية تعني أن هنالك نوعين من الكتب مستعملاً (أي) التفسيرية في عرض ما فهمه منها.

هذان النوعان اللذان يزعم الكاتب بأن الآية تدل عليهما وتشهد له بهما هما:

النوع الأول: هو الذي يتعلق بسلوك الإنسان، ككتاب الصلاة الذي يتألف من الوضوء والقيام والركوع والسجود.

وفي هذا النوع يقرر الدكتور شحرور: أن هذه الكتب ـ يعني الصلاة والوضوء والقيام والركوع والسجود ـ **غير مفروضة** على الإنسان حتماً، بل له القدرة على اختيار الالتزام بها أو عدم التقيد بها، ويعني ذلك أن الإنسان هو الذي يقضي (يختار) موقفه منها وأُطلق على هذا النوع في **المصحف** مصطلح **(القضاء)**.

النوع الثاني: قوانين الكون وحياة الإنسان. ككتاب الموت وكتاب خلق الكون والتطور والساعة والبعث، وهذه الكتب **مفروضة**. وأطلق على هذا النوع

في المصحف مصطلح **(القدر)** ويتوجب على الإنسان أن يكتشف هذه القوانين ويتعلمها ليستفيد من معرفته لها[1].

السؤال الذي أوجهه إلى الدكتور شحرور هو:

كيف وجدت هذا الحشد الهائل من المعلومات في هذه الآية الثالثة من سورة البقرة؟

على أي منهج من مناهج التفسير أو التأويل فسرتها وأولتها؟

سواء كان المنهج معاصراً أم تراثياً.

هذه هي الآية لنتأملها معاً:

﴿ٱلَّذِينَ	المخاطبون بالآية
يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ	وكونه غيباً يعني أنه مجهول لهم
وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ	وإقامتها معروفة
وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣﴾	والإنفاق معروف

أين إذن موقع قوانين الكون وحياة الإنسان، وكتاب الموت، وكتاب خلق الكون والتطور والساعة والبعث ولو إشارة وتلميحاً؟

دلني بربك فأنا لم أعثر عليها ضمن هذه الآية لا بصيغتها التامة، ولا بكلماتها وألفاظها، ولا بحروفها.

إذا كان فهمك لهذه الآية وغيرها هو الفهم السليم لها فهذا يعني أن الله عز وجل أرسل إلى نبيه كتاباً **غير مبين**.

إذ كيف يكون مبيناً نص لا يفصح عن معناه، ولا تتضح دلالته من ألفاظه ومن صياغته؟

كيف يكون مبيناً كتاب كأن ألفاظه وصيغه من لغة، ومعانيه من لغة أخرى؟

كيف يكون مبيناً كتاب بين صياغة ألفاظه ومعاني هذه الصياغة ما يشبه الطلّسمات؟

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤.

كيف يكون مبيناً كتاب تُفهم آياته على غير ما فُهمت العربية بشعرها ونثرها منذ كان للعربية شعر ومنذ كان لها نثر؟

لكن الله عز وجل وصف كتابه بأنه **(كتاب مبين)** في آيات كثيرة نسوق منها على سبيل المثال:

﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥].

﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝١﴾ [يوسف: ١].

﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

نحن إذن أمام أمرين:

فإما أن يكون فهم الكاتب صحيحاً، وبالتالي يكون النص الإلهي المقدس الموحى إلى محمد ﷺ كتاباً مجرد طلّسماتٍ غامضةٍ لا يمكن فهمها على أساس من منهج العربية وقواعدها. ويكون بذلك كتاباً **غير مبين**.

أو أن يكون وصف الله عز وجل لكتابه بأنه **(مبين)** هو الصحيح ـ وهو الصحيح بلا ريب أبداً ـ وبذلك يكون فهم الدكتور شحرور لهذا النص الإلهي المقدس مغايراً لحقيقة المعنى الذي يتوجه إليه نص الآية الثالثة من سورة البقرة وبالتالي فإن الآية لا تشهد للمعنى الذي أراده الكاتب بشيء ولا تدل عليه.

بالنسبة لنا فإننا نؤمن بأن وصف الله عز وجل لكتابه بأنه (مبين) هو الصحيح.

الغريب هو أن الدكتور الشحرور لو أراد إقامة الدليل على أن الكتاب أشار إلى مواضيع تتعلق بالكون والحياة والموت والخلق والتطور والساعة والبعث لوجد آيات كثيرة تسعفه بذلك. لكن هذه الآية من سورة البقرة ليست منها، وليست في عدادها، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الكاتب قد لا يكون على علم بوجود مثل تلك الآيات ـ على كثرتها ـ وإلا لاستشهد بها دون هذه الآية التي لا تسعفه بشيء ولا تشهد له على شيء مما أراد.

الصورة الثانية: في محاولة تمرير مفاهيم خاطئة:

١ ـ مفهوم عدم فرضية الصلاة:

يحاول الكاتب من خلال عرض فهمه لهذه الآية الثالثة من سورة البقرة

تمرير أمر خطير، ألا وهو وضع القارئ أمام حالة من الالتباس بين معنيي (الفرض ـ القضاء) و(الفرض ـ التكليف).

لنعد إلى ما يقوله الكاتب:

إن هناك نوعين من الكتب:

النوع الأول: هو الذي يتعلق بسلوك الإنسان، ككتاب **الصلاة** الذي يتألف من **الوضوء والقيام والركوع والسجود**.

وهذه الكتب (**غير مفروضة**) على الإنسان حتماً، بل له القدرة على اختيار الالتزام بها أو عدم التقيد بها، ويعني ذلك أن الإنسان هو الذي **يقضي (يختار) موقفه منها**.

في مناقشتنا لهذا النوع الأول من الكتب ليس لدينا أفضل من أن نرجع إلى المعجم الذي اختاره الكاتب وفضله على ما سواه وهو (مقاييس اللغة) لابن فارس فإننا لن نجد في هذا المعجم ولا في توأمه (مجمل اللغة) أي معنىً لكلمة (**فرض**) لا يفيد (**القضاء**) وأنه يفيد (**الاختيار**).

في هذين المعجمين أن كلمة الفرض تعني:

أ ـ ما أوجبه الله ـ جل وعز ـ وسمي بذلك لأن له حدوداً[(١)].

ب ـ ومن الباب ـ أي باب الفرض ـ اشتقاق الفرض الذي أوجبه الله تعالى، وسمي بذلك لأن له معالم وحدوداً[(٢)].

إلا أن للقضاء **بمعنى الفرض والحكم** ـ وبمعزل عن مفاهيم اللغة ـ مؤيداً في هذه الآية ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ومن هذه الآية يتضح أنه ليس لمؤمن ولا لمؤمنة إذا **قضى الله** أو **قضى رسول الله** أمراً أن يكون لأي منهما حق الاختيار، فقضاء الله ورسوله أمر مفروض يكلف المخاطب به بتنفيذه والإذعان له.

(١) مجمل اللغة، ابن فارس، ج٣ و٤ ص٧١٦.

(٢) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٤ ص٤٨٩.

والآية وإن أتت بمناسبة الحكم في قضية خاصة بين زيد بن حارثة وزينب بنت جحش الأسدية رضي الله عنهما، إلا أنها صورة لحكم فرض عليهما وما كان لأي منهما أن يختار ـ ما دام مؤمناً ـ غيره.

والحوار بين رسول الله ﷺ وزينب إذ أتاها خاطباً إياها لزيد يعطينا صورة حية عن (القضاء ـ الفرض) والطاعة.

قالت زينب لرسول الله ﷺ: لست بناكحته.

فقال رسول الله ﷺ: بلى فانكحيه.

قالت يا رسول الله: أؤامر نفسي. (فبينما هما يتحدثان أنزل الله هذه الآية على رسوله ﷺ).

قالت: قد رضيته لي يا رسول الله؟

قال رسول الله: نعم.

قالت: إذاً لا أعصي رسول الله ﷺ قد أنكحته نفسي[1].

وفي هذا أبلغ دحضٍ لما يذهب إليه الكاتب حيث جاء بألفاظ (القضاء) و(الاختيار) نفسها الواردة في الآية ٣٦ الأحزاب، ليستعملها في إثبات حق تم منعه في آية الأحزاب منعاً واضحاً جلياً لا لبس فيه ولا غموض.

هذا الذي حاول الدكتور شحرور تمريره من **تشكيل قناعة** بعدم فرضية الصلاة على الإنسان حتماً ـ ولو كان تحت غطاء من معنى مستحدث ـ فيه خطورة بالغة جداً على عقائد المسلمين في وجوب **الامتثال للتكاليف**.

صحيح أنه: **لا إكراه في الدين**.

وصحيح أن للإنسان أن يؤدي التكاليف **أو لا يؤديها**.

لكن الصحيح أولاً وآخراً أن هذه التكاليف مفروضة من الله عز وجل على عباده فرضاً يوجب الامتثال والأداء على أكمل وجه، والمؤمن لا يختار فيما قضى الله إلا ما قضى الله جل وعلا، فمن أذعن وامتثل نال حسن الثواب، ومن تمرد وعصى ناله سوء العذاب.

---

(١) تفسير ابن كثير، ج٣ ص٤٨٩.

إنني أضع أمام ناظري الدكتور شحرور النص التالي:

﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ	وما فرض عليهم
إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ	وحده دون سواه
حُنَفَآءَ	إلى أمر الله
وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ	
وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ۝٥	
إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ	الذين لم يمتثلوا للأمر المفروض عليهم
فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآۚ	وهذا أسوأ عذاب
أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ شَرُّ ٱلۡبَرِيَّةِ ۝٦	لعدم امتثالهم للأمر
إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ	بالله وحده دون سواه
وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ	بالامتثال للأمر المفروض
أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ ۝٧	لطاعتهم وامتثالهم للأمر
جَزَآؤُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ تَجۡرِي	
مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ	
رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ لِمَنۡ	وهذا أحسن الثواب
خَشِيَ رَبَّهُۥ ۝٨﴾ [البينة: ٥ ـ ٨]	

ونرى بوضوح وجلاء لا لبس فيهما ولا غموض كيف أن الآية الخامسة أتت بصيغة الأمر ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا...﴾ وبَدَهيٌّ أن الأمر هنا هو (فرض).

إن الخطورة فيما يطرحه الدكتور شحرور هي في إتاحة الفرصة أمام **(المسلمين على مضض)** وإعطائهم ذريعة للتحلل من التكاليف وعدم الامتثال لها وأدائها. بدعوى من زعم أنها غير مفروضة عليهم، وأن لهم الاختيار في الامتثال للأوامر الإلهية أو عدم الامتثال لها، فهل يرضى الكاتب بذلك؟

إن الذين لا يمتثلون ﴿فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ شَرُّ ٱلۡبَرِيَّةِ﴾.

بينما الذين يمتثلون ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ﴾.

ولأنهم كذلك كان ﴿جَزَآؤُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ﴾.

لنقرأ ما يقول الشحرور معاً:

(وهذه الكتب ـ أي الصلاة والوضوء والقيام والركوع والسجود ـ **غير مفروضة على الإنسان حتماً**، بل له القدرة على اختيار الالتزام بها أو عدم التقيد بها. ويعني ذلك أن الإنسان هو الذي يقضي (يختار) موقفه منها. وأطلق على هذا النوع في **(المصحف)** مصطلح **القضاء**).

(وهذه الكتب ـ أي قوانين الكون وحياة الإنسان والتطور والبعث والساعة ـ **مفروضة على الإنسان**، وليست له القدرة على عدم الخضوع لها. وأطلق على هذا النوع في **(المصحف) مصطلح القدر**).

صحيح أن للإنسان القدرة على اختيار الالتزام وعدم الالتزام تحت طائلة الثواب والعقاب ولكن هذا أمر، والزعم بأنه (الصلاة غير مفروضة) أمر آخر:

والفرض قائم على وجه الإلزام ومن هنا كان عدم الامتثال عصياناً وكان الامتثال طاعة.

السؤال هو: من الذي أطلق على هذين النوعين في **(المصحف)** مصطلح القضاء ومصطلح القدر؟.

لن أناقش الآن صحة فهم الدكتور شحرور لمفهوم القضاء ومفهوم القدر أو بطلان هذا الفهم، وإنما أسأل متى ومن أطلقهما في (المصحف)؟

إن لفظي **قضاء وقدر** بالصيغ المعرفية المتعددة لهما، كانتا في النص الإلهي المقدس الموحى إلى محمد ﷺ كتاباً قبل أن يكون هنالك شيء اسمه (مصحف).

ولفظ (المصحف) الذي تأخر استعماله للدلالة على هذا النص عدة سنوات، لم يكن يعرف قبلها على أنه يعني ما يعنيه لنا اليوم.

بل إن لفظ **(مصحف)** غير موجود في كل النص، ولم يرد ذكره فيه ولا مرة واحدة بدءاً من فاتحته وانتهاء بسورة الناس.

في هذا النص:

ورد لفظ **(صحاف)** مرة واحدة في الآية (٧١) من سورة الزخرف ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ﴾.

وورد لفظ **(الصحف)** في ست آيات فقط هي:

الآية ١٣٣ من سورة طه: ﴿أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾.

الآية ٣٦ من سورة النجم ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ ﴿٣٦﴾﴾.

الآية ١٣ من سورة عيسى ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿١٣﴾﴾.

الآية ١٠ من سورة التكوير ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴿١٠﴾﴾.

الآيتين ١٨ و١٩ من سورة النحل ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾﴾.

وورد لفظ (صحفاً) في آيتين فقط:

الآية ٥٢ من سورة المدثر: ﴿بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَن يُؤْتَىٰ صُحُفًا مُّنَشَّرَةً ﴿٥٢﴾﴾.

الآية ٢ من سورة البينة ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾﴾.

وكل هذه الآيات لا تدل في واحدة منها على المعنى الذي يدل عليه لفظ (مصحف) فيما نعنيه به اليوم.

إن أول مرة استعمل فيها لفظ المصحف كان زمن أبي بكر ﷺ، فقد أخرج ابن أشته في كتاب (المصاحف) من طريق موسى بن عقبة ابن شهاب قال:

(لما جمعوا القرآن فكتبوه على الورق.

قال أبو بكر: التمسوا له اسماً.

فقال بعضهم: (القمر).

قال: ذلك اسم تسمية اليهود. فكرهوا ذلك.

وقال بعضهم: (المصحف) فإن الحبشة يسمون مثله (المصحف) فاجتمع رأيهم على أن سموه المصحف[1].

ولهذه الرواية طريق آخر تستند فيه إلى ابن أشته من طريق كهمس عن ابن بريدة، فيها أن الحوار كان مع سالم مولى أبي حذيفة[2].

وسواء كانت التسمية بقبول من أبي بكر أو من سالم ﷺ، فإنها كانت والنص الإلهي المذكور عند الناس لا يعرفون له هذه التسمية، ولم يسمعوا بها

(١) مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، ص٧٧.

(٢) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج١ ص١٨٤.

إلى أن قام أبو بكر ﷺ بجمعه. حتى أن علي بن أبي طالب ﷺ في ثنائه على عمل أبي بكر هذا قال: (رحم الله أبا بكر، هو أول من جمع كتاب الله **بين اللوحين**)[1] ولم يقل في المصحف. ولعل ذلك راجع إلى أن هذا الاسم لم يكن قد أطلق عليه بعد رغم انتهاء عملية الجمع.

بعد هذا يكون أمراً شاذاً وغريباً الزعم بأن مصطلحي (القضاء) و(القدر) ـ وبغض النظر عن مفهوم الدكتور شحرور لهما ـ قد أطلقا بهذا الاصطلاح في **المصحف** على نوعين من القوانين التي ارتآها الكاتب.

ولقد كان أحرى بالكاتب أن ينتبه فلا يستبدل لفظ (المصحف) بلفظ (الكتاب) للدلالة على مكان لموضوع أطلق عليه لفظ (القضاء) وآخر أطلق عليه لفظ (القدر)، لأن هذين اللفظين بما يعنيانه قد أطلقا في (الكتاب) قبل أن يكون هنالك (مصحف).

وكأني بالدكتور شحرور لم يكفه لتشويش ذهن القارئ بما فعله بألفاظ (الكتاب) (القرآن) (الفرقان) (الذكر) فأضاف إليها لفظ (المصحف).

٢ ـ مفهوم (القانون ـ القدر):

بعد أن عرض لنا الكاتب نوعين من الكتب كان أولهما كتاب (القضاء) فإنه يعرض لنا الكتاب الثاني وهو كتاب (القدر) كما يلي:

(**والنوع الثاني**: قوانين الكون وحياة الإنسان، ككتاب الموت وكتاب خلق الكون والتطور والساعة والبعث، **وهذه الكتب مفروضة على الإنسان حتماً وليست له القدرة على عدم الخضوع لها**).

وأطلق على هذا النوع من الكتب في (المصحف) مصطلح (**القدر**) ويتوجب على الإنسان أن يكتشف هذه القوانين ويتبعها ليستفيد من معرفته لها)[2].

السؤال الذي نطرحه على الكاتب هو:

أين موضع كل كتاب من هذه الكتب في النص الإلهي المقدس الموحى إلى محمد ﷺ كتاباً.

---

(١) مباحث في علوم القرآن، د.صبحي الصالح، ص٧٧.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٤.

أقصى ما نعلمه أن هذا النص تعرض بالذكر للحياة والموت والخلق والتطور والساعة والبعث. إلا أننا لا نعلم أنه أفرد كل واحد منها بكتاب. وهذا هو النص نحتكم إليه فيما يلي:

الموضوع الأول: الحياة:

أ ـ ورد ذكر **الحياة في النص الإلهي المقدس في (٩٤) آية، موزعة على (٣٩) سورة.**

في (١٨) سورة منها ذكرت الحياة في آية واحدة فقط، وهذه السور هي: الفجر، الأحقاف، الأعلى، النازعات، الملك، الحديد، النجم، محمد، الشورى، الزمر، الأحزاب، لقمان، النور، الإسراء، هود، المرسلات، يس، الأنبياء.

في (٨) سور منها ذكرت الحياة في آيتين، وهذه السور هي: الفرقان، فاطر، التوبة، الرعد، إبراهيم، المؤمنون، العنكبوت، الأعراف.

في (٧) سور منها ذكرت الحياة في ثلاث آيات، وهذه السور هي: الروم، غافر، النساء، الأعراف، فصلت، الجاثية، القصص.

في (٣) سور منها ذكرت الحياة في أربع آيات، وهذه السور هي: طه، مريم، الكهف.

في (٢) سورتين منها ذكرت الحياة في ست آيات، وهاتان السورتان هما: آل عمران، الأنعام.

في سورة واحدة منها ذكرت الحياة في ثمان آيات، وهذه السورة هي: البقرة.

ب ـ هذه الآيات وزعت مواضيعها كما يلي:

(٦٧) آية، تصف الحياة بأنها **دنيا**.

(٨) آيات، تخبر عن **قدرة الله** على إخراج الميت من الحي والحي من الميت.

(٥) آيات، تخبر بأن الله **حي** وقيوم.

(٥) آيات، فيها تقريع للكافرين.

(٢) آيتان، فيهما ذكر السلام على المسيح يوم **يبعث حياً**.

(٢) آيتان، تخبران بأن **الشهداء أحياء** عند ربهم يرزقون.

(١) آية واحدة، تتحدث عن شك الإنسان **ببعثه حياً**.

(١) آية واحدة، تتحدث عن **الحرص على الحياة**.

(١) آية واحدة، تخبر أن **في القصاص حياة**.

(١) آية واحدة، تخبر بأن الله **جعل من الماء كل شيء حي**.

ح ـ يتضح من عرض هذه الآيات أن آية واحدة منها فقط يمكن أن يطلق عليها اصطلاح قانون، وهي الآية التي وردت في سورة الأنبياء، والتي نصت على ما يلي:

﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأنبياء: ٣٠].

فهل لعاقل أن يزعم أن هذه الآية الوحيدة التي يمكن أن يطلق عليها اصطلاح (قانون) تشكل وحدها كتاباً هو الكتاب الذي يتضمن **(قانون الحياة)**؟

وهل يطلق لفظ **كتاب** ـ في المفهوم المعاصر للكتاب أو في المفاهيم الغابرة له ـ على قانون يتألف من ست كلمات عدا؟ إننا نترك للقارئ تقدير ذلك.

الموضوع الثاني: الموت:

أ ـ ورد ذكر الموت في النص الإلهي المقدس في (١١٢) آية موزعة على (٥١) سورة:

في (٢٤) سورة منها ذكر الموت في آية واحدة من كل سورة وهذه السور هي: عبس، الأعلى، طه، الحجر، الأنفال، لقمان، النجم، الشعراء، هود، إبراهيم، السجدة، سبأ، المنافقون، الملك، المرسلات، الرعد، النمل، فصلت، الشورى، الأحقاف، القيامة، الزخرف، الحجرات، الإسراء.

في (١٢) سورة منها ذكر الموت في آيتين وهذه السور هي: يس، العنكبوت، الأحزاب، الجمعة، محمد، الأنبياء، الواقعة، الزمر، يونس، الحديد، فاطر، غافر.

في (٦) سور منها ذكر الموت في ثلاث آيات من كل سورة، وهذه السور هي: الحج، الأعراف، الفرقان، الدخان، المائدة، التوبة.

في (٥) سور منها ذكر الموت في أربع آيات من كل سورة وهذه السور هي: مريم، ق، الجاثية، النحل، الصافات.

في (٢) سورتين منها ذكر الموت في ست آيات من كل سورة، وهذه السور هي: المؤمنون والنساء.

في (١) سورة واحدة منها ذكر الموت في خمس آيات وهذه السورة هي: آل عمران.

في(١) سورة واحدة منها ذكر الموت في خمس عشرة آية هذه السورة هي: البقرة.

ب ـ في كل هذه الآيات ـ على كثرتها ـ لم نعثر على آية واحدة يمكن وصفها بأنها تتضمن ما يمكن أن يطلق عليه اصطلاح **(قانون)**. بحيث يمكن فهم آلية الموت من خلال فهمه، وبالتالي توقع حدوث الموت أو عدم حدوثه بتطبيق شروط هذا القانون.

جـ ـ إلا أننا وحدنا في (١٣) آية ثلاث عشرة آية من هذه الآيات تطبيقاً للقانون المنصوص عليه في الآية رقم (٣٠) من سورة الأنبياء فيما **يتعلق بالحياة وليس بالموت**. هذا القانون الذي تضمن ما يلي: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

وقد ورد في هذه الآيات الثلاث عشرة ذكر **إحياء الأرض بعد موتها بالماء**. وهذه الآيات هي:)

ـ ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾.

ـ ﴿وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [النحل: ٦٥].

ـ ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ

ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [العنكبوت: ٦٣].

- ﴿فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿٥٠﴾﴾ [الروم: ٥٠].

- ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦۚ وَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ طَهُورٗا ﴿٤٨﴾ لِّنُحۡـِۧيَ بِهِۦ بَلۡدَةٗ مَّيۡتٗا وَنُسۡقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقۡنَآ أَنۡعَٰمٗا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرٗا ﴿٤٩﴾﴾ [الفرقان: ٤٨، ٤٩].

- ﴿وَٱلَّذِي نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءَۢ بِقَدَرٖ فَأَنشَرۡنَا بِهِۦ بَلۡدَةٗ مَّيۡتٗاۚ كَذَٰلِكَ تُخۡرَجُونَ ﴿١١﴾﴾ [الزخرف: ١١].

- ﴿وَنَزَّلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ مُّبَٰرَكٗا فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ جَنَّٰتٖ وَحَبَّ ٱلۡحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَٱلنَّخۡلَ بَاسِقَٰتٖ لَّهَا طَلۡعٞ نَّضِيدٞ ﴿١٠﴾ رِّزۡقٗا لِّلۡعِبَادِۖ وَأَحۡيَيۡنَا بِهِۦ بَلۡدَةٗ مَّيۡتٗاۚ كَذَٰلِكَ ٱلۡخُرُوجُ ﴿١١﴾﴾ [ق: ٩ ـ ١١].

- ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ كَذَٰلِكَ نُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأعراف: ٥٧].

- ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ﴿٩﴾﴾ [فاطر: ٩].

ومن تمعن هذه الآيات فإننا لا نجد فيها قانوناً للموت. وبالتالي فليس هنالك ما يمكن أن يقال عنه أنه **كتاب يحتوي على قانون الموت**. وما لم يوجد القانون نفسه فمن أين يكون لهذا القانون كتاب؟

إن الموت ذكر في النص الإلهي المقدس الموحى إلى محمد ﷺ كتاباً في (١١٢) آية تتحدث عن سكرات الموت، وعما ينتظر الإنسان حين يموت كافراً وما ينتظره حين يموت مسلماً مؤمناً، وعن الذين ينكرون البعث بعد الموت، وعن قدرة الله وحده على إحداث الموت دون بيان أي قانون لهذه القدرة سوى قانون الأمر العام بالتكوين (**كن فيكون**) الذي يشمل كل شيء ولا ينحصر بإحداث الموت فقط.

هذه الآيات الثلاث عشرة إن هي إلا تطبيق لقانون **الإحياء من الماء** الذي ورد في آية واحدة من النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً هي الآية ٣٠ من سورة الأنبياء.

نقول قانون الأحياء من الماء وتطبيقات هذا القانون مجازاً، لأن الماء لا يحيي لوحده فلو حاولنا بكل ما وسعنا من جهد أن نحيي من العدم شيئاً مهما أفرغنا فيه من ماء ومهما صببناه عليه صباً ومزجناه به مزجاً فلن نستطيع ذلك.

إن سر الحياة مرتبط بمشيئة الله جل وعلا، فهو الذي يأذن بالحياة أو لا يأذن، وما قلنا عنه أنه يمكن أن نطلق عليه اصطلاح قانون في الآية (٣٠) الأنبياء إنما هو فقط: لأنه يحتوي على **(سبب)** هو: الماء، ويحتوي على **(نتيجة)** هي: الحياة.

وهذا شأن القوانين بشكل عام. لكن هذه (النتيجة) وهذا (القانون) نفسه لم يكونا ليظهرا إلى حيز الوجود إلا بإذن الله عز وجل لأنه وحده (هو يحيي ويميت وإليه ترجعون) وهو واضع القانون، وهو الممسك به وبما ينتج عنه دون سواه. فكم من زارع أتلفت المياه أرضه وما بذر فيها بدلاً من إعطائها حياة ونباتاً.

إذن: إن مقولة وجود كتاب خاص يتضمن قانون الموت في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً لا أساس لها في هذا النص.

وتبقى قضية الموت كغيرها من القضايا محكومة بالقانون العام **(كن فيكون)**. وتبقى كيفية عمل هذا القانون وآليته شأناً يعود لله وحده جل وعلا ليس لنا علم إلا بأنه حق لا مرية فيه. **وليس لنا قدرة على الإمساك به واستعماله في منع الموت وإطالة الحياة.** ونحن أنفسنا **(نتيجة)** من نتائج هذا القانون الإلهي العام الذي هو شأن من شؤون القدرة الإلهية وحدها دون سواها، **(وتكوين)** حصل بموجبه.

وأقصى ما يمكن أن يكون لنا إزاء هذا القانون هو الإيمان به والإذعان له والتسليم بأن كل شيء ـ علمناه أو لم نعلمه بعد، حصل أو سيحصل ـ محكوم به، وهو قانون إلهي لا يحتاج في شرحه إلى أي كتابة أو كتاب. لأن أية محاولة لشرحه لن تستطيع الوصول إلى أي مدى أبعد من مدى **(الأمر بالتكوين)**، والتسليم بصدق هذا الأمر وكونه مثلاً للحقيقة المطلقة التي لا تتغير والتي لا ترتبط بزمان ولا بمكان، فشأن الحقيقة البقاء، والتغير شأن الوهم والظن.

الموضوع الثالث: التطور:

أ ـ ورد ذكر **التطور** في آية واحدة فقط على اتساع النص الإلهي المقدس وتكرار بعض القضايا فيه مرات في سور متعددة. وهذه الآية وردت في سورة نوح في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾ [نوح: ١٤].

ب ـ هذه الآية الوحيدة تشير إلى الأطوار التي مرت بها عملية الخلق والتي تضمنها النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً في آيات أخر من مثل الآية الخامسة من سورة الحج:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾﴾ [الحج: ٥].

وهذه الآية لا تعني أبداً ما يدل عليه مفهوم التطور بالمعنى الاجتماعي من تغيُّر في مفاهيم الناس، وأفكارهم، ومعلوماتهم، من زمن إلى زمن. ومن بيئة إلى أخرى.

والآية بالمعنى الذي تدل عليه إنما تصف مراحل الخلق و(**لا تضع قانوناً للتطور**). وهي بهذا لا تحتاج إلى كتاب ولا تشكل أي كتاب. وما سمعنا في العربية أن جملة مفيدة تتركب من ثلاثة كلمات مثل ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾ وتصف واقعة ثابتة يمكن أن يطلق عليها اصطلاح (**قانون**) أو اصطلاح كتاب، (**فالقانون**) سبب ونتيجة.

وكتاب قانون ما هو شرح وتفصيل وبيان لأسباب هذا القانون ونتائجه. وهذه الآية ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾ ليس فيها أي سبب مرتبط بأية نتيجة. وكل ما فيها وصف وإعلام بأن عملية الخلق المألوفة للإنسان تمر بمراحل ولا تكون دفعة واحدة. مع التسليم بأن الخلق دفعة واحدة حاصل خلافاً للمألوف ومن قبيل بيان القدرة الإلهية كما في خلق آدم، فهو لم يتشكل في رحم امرأة (نطفة ثم من علقة ثم من مضغة) ولا كان من (ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب).

إذن: إن مقولة وجود كتاب يتضمن قانون التطور في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً لا أساس لها في هذا النص.

الموضوع الرابع: الساعة:

أ ـ ورد ذكر الساعة في النص الإلهي المقدس في (٤٣) آية موزعة على (٢٦) سورة:

في (١٢) سورة منها ذكرت الساعة في آية واحدة من كل سورة، وهذه السور هي: الفرقان، التوبة، يوسف، الحجر، مريم، طه، الأنبياء، لقمان، الأحزاب، الأحقاف، محمد، النازعات.

في (١١) سورة منها ذكرت الساعة في آيتين من كل سورة، وهذه السور هي: الأنعام، الأعراف، يونس، النحل، الكهف، سبأ، غافر، فصلت، الجاثية، القمر، الشورى.

في (٣) سور منها ذكرت الساعة في ثلاثة آيات من كل سورة وهذه السور هي: الحج، الروم، الزخرف.

ب ـ في كل هذه الآيات لم نعثر على أية واحدة يمكن وصفها بأنها تتضمن ما يمكن أن يطلق عليه اصطلاح (قانون) بحيث يمكن فهم الساعة وحقيقتها وزمنها من خلال فهمه.

وعلى العكس تماماً، فإن أربع آيات منها **حسمت موضوع الساعة على أنه من المواضيع الممنوعة عن فهم أي مخلوق، وعلى أنه من المواضيع التي استأثر الخالق بها دون سواه، مما يجعل أمر البحث عن قانون لها وعن كتاب يشرح هذا القانون في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً نوعاً من العبث ونوعاً من التمرد على النص الإلهي بخصوص هذا الموضوع الوارد في الآيات الأربع التالية:**

الآية الأولى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [الأنعام: ٣٤].

الآية الثانية: ﴿وَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [الأعراف: ٨٥].

فهل لغير الله أن يكون عنده مثل هذا العلم؟ لنر في الآيتين التاليتين:

الآية الثالثة: ﴿يَسْـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِ ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الأحزاب: ٦٣].

و**(إنما)** هذه التي وردت في الآية تفيد ـ كما يعلم علماء اللغة ـ الحصر. وهذا يعني أن أي قانون للساعة لا يعلمه ولا يمكن أن يعلمه إلا الله لأنه أمر محصور به دون سواه، ومكفوف عن غيره.

الآية الرابعة: ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [فصلت: ٤٧].

فلا يحاولن مخلوق ما مهما بلغ من العلم أن يتألّى على الله بعلم الساعة، لأن الأمر محسوم وإليه يرد علمها ومعرفتها ولا يرد إلى غيره أبداً.

بعد هذا هل يجدي زعم بوجود كتاب في النص الإلهي المقدس يبحث في **(قانون الساعة)**؟

إذن: إن مقولة وجود كتاب خاص يتضمن **(قانون الساعة)** في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً لا أساس لها في هذا النص.

الموضوع الخامس: البعث:

أ ـ ورد ذكر **البعث** في النص الإلهي المقدس في (٤٨) آية موزعة على (٢٦) سورة:

في (١٤) سورة منها ذكر **البعث** في آية واحدة من كل سورة وهذه السور هي: المطففين، الواقعة، هود، لقمان، الحج، ص، النمل، الشعراء، الحجر، التغابن، الجن، غافر، القصص، يس.

في (٧) سور منها ذكر البعث في آيتين من كل سورة وهذه السور هي: الروم، الصافات، مريم، المجادلة، الأعراف، الكهف، الحج.

في (٥) سور منها ذكر البعث في أربع آيات من كل سورة وهذه السور هي: المؤمنون، الأنعام، الإسراء، النحل، البقرة.

ب ـ في كل هذه الآيات لم نعثر على آية واحدة يمكن وصفها بأنها تتضمن ما يمكن أن يطلق عليه اصطلاح **(قانون)** بحيث يمكن فهم آلية البعث وحقيقتها وزمنها من خلال فهمه وبمعزل عن قانوني **(الإذن)** و**(التكوين)**.

ج ـ وعلى العكس تماماً فإن آيتين تذكران لنا إيمان إبليس بالبعث دون الإشارة إلى أي قانون وهذه الآيات هي:

ـ ﴿قَالَ أَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾﴾ [الأعراف: ١٤].

- ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الحجر: ٣٦ وص: ٧٩].

إنه إيمان من إبليس كان بالبعث قبل أن يهبط إلى الأرض، ودون وجود أية إشارة لمعرفته بأي قانون سيكون هذا البعث.

ويا ليت المنكرين للبعث يعرفون من هاتين الآيتين مدى تضليل إبليس لهم، إذ يوسوس لهم ما يجعلهم ينكرون ما يؤمن به ويجحدون ما تمنى على الله أن ينظره حتى يحين.

وكذلك فإن ثمة أربع عشرة آية تثبت البعث بلا قانون معروف وهي:

- ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [البقرة: ٥٦].
- ﴿قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ﴾ [البقرة: ٥٦].
- ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا ﴿١٢﴾﴾ [الكهف: ١٢].
- ﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُوا۟ بَيْنَهُمْ ۚ﴾ [الكهف: ١٩].
- ﴿وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [الأنعام: ٣٦].
- ﴿أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل: ٢١].
- ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴿١٥﴾﴾ [مريم: ٣٣].
- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٥﴾﴾ [الحج: ٥].
- ﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ ﴿٧﴾﴾ [الحج: ٧].
- ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١٦].
- ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوٓا۟ ۚ﴾ [المجادلة: ٦].
- ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُۥ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ ۖ﴾ [المجادلة: ٨١].
- ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَن لَّن يُبْعَثُوا۟ ۚ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧﴾﴾ [التغابن: ٧].

وكذلك فإن ثمة إحدى عشرة آية تذكر إنكار الجاحدين للبعث لعدم معرفة قانون له. وهذه الآيات هي:

- ﴿وَقَالُوٓاْ إِنۡ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا وَمَا نَحۡنُ بِمَبۡعُوثِينَ ۝٢٩﴾ [الأنعام: ٢٩].

- ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۗ وَلَئِن قُلۡتَ إِنَّكُم مَّبۡعُوثُونَ مِنۢ بَعۡدِ ٱلۡمَوۡتِ لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ مُّبِينٞ ۝٧﴾ [هود: ٧].

- ﴿وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَا يَبۡعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُۚ﴾ [النحل: ٣٨].

- ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمٗا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقٗا جَدِيدٗا ۝٤٩﴾ [الإسراء: ٤٩].

- ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا نَحۡنُ بِمَبۡعُوثِينَ ۝٣٧﴾ [المؤمنون: ٣٧].

- ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ فَقُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي نَجَّىٰنَا مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٢٨﴾ [المؤمنون: ٨٢، والصافات: ١٦].

- ﴿وَكَانُواْ يَقُولُونَ أَئِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ ۝٤٧﴾ [الواقعة: ٤٧].

- ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ﴾ [التغابن: ٧].

- ﴿وَأَنَّهُمۡ ظَنُّواْ كَمَا ظَنَنتُمۡ أَن لَّن يَبۡعَثَ ٱللَّهُ أَحَدٗا ۝٧﴾ [الجن: ٧].

في هذه الآيات على كثرتها فإننا نجد:

أ ـ إيمان إبليس ـ قبل هبوطه إلى الأرض ـ بحقيقة البعث وحتميته.

ب ـ إثبات البعث على أنه حقيقة **حصلت** ـ كمثال وحجة دامغة على الجاحدين ـ مع أهل الكهف، ومع الذي أماته الله مئة عام. **وستحصل** للناس كافة وعلى وجه اليقين يوم يحين الوقت الذي لا يعلمه إلا الله. وهل هنالك أوضح وأبلغ من قوله تعالى: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلۡتُمۡۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ۝٧﴾ [التغابن: ٧].

ج ـ أن الذين جحدوا البعث وأنكروه يتعللون بما هم عليه من حياة مادية وموت كما ورد بالآية ٣٧ المؤمنون (إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين) دون أن يكون لديهم على ذلك حجة من قانون يقبلون الموضوع على أساسه أو يفندوه.

إذن: إن مقولة وجود كتاب خاص يتضمن قانون البعث في النص الإلهي

المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً لا أساس لها في هذا النص.

خامساً:

والآن: بعد أن دحضنا مقولة الدكتور شحرور التي حاول بها إدعاء وجود (قوانين) للحياة، والموت، والتطور، والخلق، والساعة، والبعث، أُفرد لكل منها في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً. كتاب خاص به.

وبعد أن أثبتنا أن مثل هذه الكتب لمثل هذه القوانين لا أساس لها في هذا النص.

بعد كل هذا لا بد لنا من ذكر الحقائق التالية:

الحقيقة الأولى: أن هذا النص قد تحدث عن الحياة، والموت، والخلق، والتطور، والبعث، والساعة، وعن غيرها، بإسهاب ومن باب التذكير والتنبيه، ومن قبيل إعجاز الكفار وتحديهم، ومن قبيل الحث على التأمل والتفكير في صنع الله.

وإذا كان جميع الآيات المتعلقة بأحد هذه المواضيع يعطي صورة أشمل عن حقيقة هذا الموضوع فإن هذا المجموع من الآيات إنما يشكل جزءاً من كتاب الله الذي يتضمن النص الإلهي كاملاً بمواضيعه المختلفة. ولا يشكل أبداً كتاباً مستقلاً.

والفرق بين الأمرين دقيق من ناحية، وخطير من ناحية أخرى. لأنه الفاصل بين مفهوم وحدة هذا النص الإلهي، ومفهوم تشطيره أشطاراً متعددة.

إن النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً هو نص واحد متكامل احتوى على مواضيع متعددة تعدد الأغراض التي شاء الله أن يبلغها للناس بواسطة نبيه ورسوله محمد بن عبد الله. ولو شاء الله لأنزل على رسوله هذا عدة كتب لا كتاباً واحداً. وإن ذلك على الله ـ لو شاءه ـ يسير غير عسير.

الحقيقة الثانية: أن الله عز وجل في هذا النص الذي أوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً حث الناس على إعمال عقولهم وتفكيرهم، وإلى النظر في آياته وتدبرها للتوصل إلى معرفة القوانين التي تضبط حركتها في النطاق المادي لهذه الحركة. ولكنه أبداً لم يضع هذه القوانين بين أيديهم ـ في آيات النص الإلهي

المقدس ـ بشكل معادلة ينتج عن تفاعل مكونات أحد طرفيها تكوين الطرف الثاني منها.

إلا أن الدارس المتخصص المتأمل والمتدبر والمفكر يمكنه أن يمسك بآية من آيات الله ويتعقبها بالبحث والدراسة ليصل إلى قانونها في النطاق المادي لهذه الآية. وهذا أمر حث الله عز وجل عليه في كل الآيات التي تدعو إلى إعمال العقل والفكر والنظر والتدبر.

الحقيقة الثالثة: هي أن كل هذه المواضيع ـ ما تم التوصل إلى معرفة قانون منها وما لم يتم التوصل إلى ذلك بعد ـ محكومة بقانونين يتفرد الله جل جلاله وحده بالإمساك بهما دون سواه ألا وهما: **قانون التكوين وقانون الإذن**.

القانون الأول: قانون التكوين:

فعندما يريد الله عز وجل لشيء أن يكون، فإن قانون الوصول إلى تحقيق هذه الإرادة ـ أي ما يعبر عنه بـ(النتيجة) ـ هو التعبير عن هذه الإرادة نفسها.

﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧ وآل عمران: ٤٧].

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠].

﴿مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩].

وواضح أن القول إنما هو للتعبير عن هذه الإرادة.

والأمر محسوم بهذا القول **(كن)** فإذا النتيجة فعلاً هي **(تكوُّن المراد)** واحتلاله حيزاً في الوجود. وليس لهذا الأمر في الماديات معادلة ينتج أحد طرفيها عن مكونات الطرف الآخر.

بل لعل الصورة الحقيقية للأمر لا تعدو أن تكون معادلة ليس لها في حيز الوجود المادي إلا الطرف الذي أريد إيجاده، وأما الطرف الذي حقق هذا الوجود فإنما هو إرادة الإيجاد التي تظهر من خلال أمر (التكوين) الذي تم التعبير عنه بصيغة **(كن)**. وهذا طرف ليس له في عالم المادة المحدود، وفي نطاق العلم المادي محل أو مكان. ولا يمكن لعلم المادة في العالم المادي أن يحققه، ناهيك عن الإمساك به واستعماله.

هذا إذن هو القانون. فهل لغير الله أن يحقق ما يريد لو قال له مدى عمره (كن)؟

هذا عن فعل الله عز وجل.

فماذا عن فعل البشر؟

يظن كثير من الماديين أن قدراتهم العلمية هي التي تحقق النتائج التي يعملون على تحقيقها. ويظنون أنهم بوصولهم إلى اكتشاف قانون ما قد وصلوا إلى الحقيقة المطلقة. والعلم الصحيح لا يرتضي ذلك، والعالم المنصف لا يدَّعيه.

وقصارى ما يمكن للعلم بالماديات، وللعلماء بالمادة، هو اكتشاف القانون الذي يضبط حركة ظاهرةٍ ما في النطاق المادي للحركة. ولكن لا يمكن أبداً لهذا العلم ولهؤلاء العلماء التوصل إلى معرفة واكتشاف ماهية خلق هذه الظاهرة وخلق حركتها، لأن ذلك ليس من شؤون المادة ولا يتعلق بها.

وليس أمام العلم المادي وعلمائه إلا الرضوخ والإقرار والتسليم بـ(**قانون التكوين**) وباختصاص الله وحده دون سواه بهذا القانون، وعلى وجه (التفرد).

إن التسليم بذلك والرضوخ له والإقرار بالعجز أمام خالق المادة وقوانينها هو سمة العلماء حقاً. الذين وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٣٨] وما كانت هذه الخشية ولا تولدت في نفوس العلماء إلا بعد العجز عن الإمساك بظاهرة الخلق وقانونها. فأنصفوا الحقيقة وأنصفوا أنفسهم.

القانون الثاني: قانون الإذن:

وقانون الإذن هذا:

يرتبط **بقانون التكوين** من جهة اختصاص الله وحده دون سواه بهما.

ويختلف عنه من جهة أن **قانون التكوين** يضعنا أمام الظاهرة إذ يريدها الله فتكون كما أراد بلا واسطة. بينما في **قانون الإذن** نحن أمام ظاهرة تجري على أيدي أناس مخلوقين أَذِنَ الله لهم بذلك دون سواهم، وفقاً لما اكتشفوه من قوانين تضبط حركة الظاهرة في المستوى المادي أو خلافاً لهذه القوانين. وذلك تبعاً لما يؤذن به.

وقانون الإذن هذا خارج عن نطاق الوضع المادي الذي تتحرك به الظاهرة وخارج عن القانون المكتشف لحركتها. وهو في نفس الوقت مسيطر على هذه الحركة وممسك بها. ولنقدم بين يدي هذا القانون أمثلة في الظواهر التالية:

١ ـ ظاهرة المرض والمعالجة:

لقد توصل العلماء بعد البحث الدؤوب وإجراء التجارب إلى معرفة الحالات المرضية التي تصيب الإنسان وإلى معرفة الأسباب المادية الممرضة.

كما توصلوا إلى معرفة المادة التي تعالج كل مرض من هذه الأمراض حتى إذا ما أعطي المريض الجرعات المناسبة من هذه المادة وفق القانون المعلوم للمعالجة فإن الشفاء يكون هو النتيجة التي تترتب على ذلك. أما إذا ما أُهمل المريض وتُرك بدون أن يُعطى هذه الجرعات فإن المرض قد يتفاقم ويزداد سوءاً. علماً بأن بعض الأمراض لا تزال حتى الآن دون أن يعرف لها علاج ناجع.

هذه بدهية علمية لا يماري فيها أحد. خاصة بعد أن تطورت المعارف الطبية كثيراً.

إلا أن **قانون الإذن** حين يعمل فإن قانون المعالجة المعروف على نطاق المعرفة العلمية المادية يقف عاجزاً أمام فهم النتائج التي يحدثها **قانون الإذن** هذا.

فحين لم يكن للعمى دواء، وبعض العمى ليس له دواء إلى الآن.

وحين لم يكن للبرص دواء، وبعض البرص ليس له دواء إلى الآن.

فإن السيد المسيح عليه السلام عالج هذين المرضين بلا دواء مادي معروف. وجرى شفاء (الكَمَه) و(البرص) على يديه بقانون خارج عن نطاق الظواهر المادية وقوانينها المكتشفة والتي تتحرك بموجبها.

وما كان علاج هذين المرضين على يدي السيد المسيح عليه السلام إلا تطبيقاً لـ(**قانون الإذن**) الإلهي المذكور. وقد تم توثيق ذلك بالنص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً ﴿وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠] كما توثق ذلك في الأناجيل المتداولة لم ينكره أحد ولم يعترض عليه معترض. وقد ورد ذكر ذلك في إنجيل متى الإصحاح الثامن والإصحاح التاسع وغيرهما

من إصحاحات العهد الجديد[1] وبشيء من التفصيل.

٢ ـ ظاهرة الموت والحياة:

لا يماري أحد ولا يجادل في أن العلوم الطبية رغم تطورها الهائل لم تستطع إلى الآن أن تضع يدها على ظاهرة الموت، أو أن تعلن عن اكتشافها لقانون يضبط هذه الظاهرة، بحيث يحدث الموت ويحصل عند تحقق شروطها ويمتنع حدوثه عند عدم تحقق هذه الشروط.

وفي كل يوم يموت أناس بلا سبب معروف من مرض أو غيره. وفي كل يوم تفارق الحياة أجسام أناس يتمتعون بالسلامة التامة وفق القوانين الصحية المعروفة. فما الذي أحدث موت هؤلاء وهم على ما هم عليه من الصحة والعافية؟

ولدى الأطباء اصطلاح شائع في كثير من حالات الموت هو اصطلاح (توقف القلب المفاجئ).

لماذا؟

من أذن للقلب بالعمل منذ أول خفقة خفقها؟ ومن سحب هذا الإذن بشكل مفاجئ فأدى إلى التوقف عن الخفقان؟

عندما تعمل قوانين الطب المتطورة جداً في عصرنا فإن كثيراً من الحالات ـ وفقاً لهذه القوانين ـ يكون توقف القلب فيها متوقعاً بين لحظة وأخرى. فلا غرابة في أمر هذه الحالات وإنما الغرابة في حالات (التوقف المفاجئ).

ولو أمعن الباحث نظره في هذا الأمر لما كان له إلا أن يقر بأن توقف القلب بشكل مفاجئ ـ ودون أن يتوفر شرط من شروط القوانين الصحية التي تجعل أمر التوقف متوقعاً ـ إنما هو كاشف بأن للموت قانوناً آخر غير ما توصل إلى اكتشافه علماء الطب على المستوى المادي لأبحاثهم.

والأمر الأغرب من ذلك هو عدم حدوث الموت في حالات كثيرة يتم السعي فيها لإحداثه بالوسائل التي يفترض ـ وفق المعايير العلمية المادية ـ أنها وسائل مميتة بطبيعتها أو في حالات تتوفر فيها الظروف الموضوعية التي تؤدي لإحداثه عادة.

(١) الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص١٣ وما بعدها.

وحالات الحروب، والكوارث الطبيعية كالزلازل وغيرها، أمر معروف ومشاهد. فكم من مقاتل أصيب إصابات بليغة في أماكن أساسية للحياة من جسمه ونجا من الموت، في وقت سقط من حوله معظم رفاقه. وكم من إنسان أخرج من تحت الأنقاض حياً أثر زلزال مدمر.

ليس من تعليل لهذه الظاهرة إلا ما أعلنه النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، في مثل الآيتين التاليتين:

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥].

﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [الواقعة: ٦٠].

إنه قانون الإذن الإلهي بالموت أو عدم الموت. وليس سوى ذلك.

على أن أمر الموت هيِّن إذا ما قورن بأمر الحياة. حيث أن كل مخابر البحث العلمي المادي عاجزة ـ رغم كل التطور التقني الهائل الذي وصلت إليه ـ عن خلق بعوضة. بل عن بعث الحياة ببعوضة بعد موتها. وما يزال التحدي الإلهي قائماً، وسيظل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦].

بل إن التحدي قد بلغ إلى ما هو أدنى من البعوضة، إلى حيوان منوي لا يكاد أن يرى إلا بمجهر بالغ الدقة لتناهيه في الصغر.

﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩].

لكن السيد المسيح عليه السلام الذي لم يؤثر عنه أنه تعلم طباً ـ رغم تقدم الطب في أيامه ـ ولم يؤثر عنه أنه عمل في مخابر للبحوث العلمية المادية، استطاع أن يخلق طيراً، كما استطاع أن يبعث الحياة في أناس سبق لهم أن ماتوا، وقد توثق ذلك في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [آل عمران: ٤٩].

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ

وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [المائدة: ١١٠].

وعندما قتل قوم موسى نفساً وادارؤوا فيها كل يدفع التهمة عن نفسه، كان السبيل إلى كشف الحقيقة أن يبعث القتيل للحياة مرة أخرى ليشير إلى قاتله، وكان عملاً بسيطاً جداً: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [البقرة: ٧٣].

وعندما أراد إبراهيم عليه السلام أن يصل إلى الاطمئنان المطلق قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًاۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

هل كان للسيد المسيح ولإبراهيم الخليل عليهما السلام، ولقوم موسى أن يفعلوا ذلك بقدراتهم دون قدرة الله؟

هل كان للسيد المسيح ولأبي الأنبياء إبراهيم الخليل عليهما السلام أن يفعلا ذلك بدعوى الرسالة؟ ولقد كان قوم موسى الذين ضربوا القتيل ببعض البقرة أناساً عاديين لا رسول بينهم، ولقد بعث في الناس رسل كثيرون لم يخلقوا من الطين شيئاً، وما كان لهم ذلك لا كهيئة الطير ولا غير ذلك.

ولو فعل عيسى عليه السلام ما فعل، وفعل إبراهيم عليه السلام ما فعل، وفعل قوم موسى ما فعلوا، من أنفسهم دون إذن من الله لما حصل بفعلهم أكثر من بقاء الطين طيناً كهيئة الطير بلا حياة، وأكثر من بقاء الطيور الأربعة أجزاء منثورة كل جزء على جبل، وأكثر من بقاء قتيل قوم موسى قتيلاً لا حياة فيه ولا حراك.

لكن ما فعله عيسى وإبراهيم عليهما السلام وما فعله قوم موسى إنما كان وتمَّ وفق **قانون الإذن**. وبشروط هذا القانون الذي يقرر ما يلي:

﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ

فَإِذَا جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ قُضِيَ بِٱلْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [غافر: ٧٨].

﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٣٨﴾﴾ [الرعد: ٣٨].

٣ ـ ظاهرة السيطرة على حركة المادة وقوانينها المكتشفة:

والمذهل هنا والمعجز للعلماء إعجازاً بيناً واضحاً يؤثر في النفس العالِمَة أبلغ الأثر ـ إن صانت أمانة العلم فأنصفت ـ هو أن أثر **قانوني التكوين والأذن** لا يقتصر على إحداث أمر خلافاً لكل ما يسَّر الله للعلماء اكتشافه من القوانين التي تتحرك المادة بموجبها. وإنما هو يتعدى ذلك إلى تعطيل هذه القوانين ومنعها من إحداث ما هي موضوعة لإحداثه وضبط حركته وفق شروطها المكتشفة.

ومن هنا نرى أن هذه القوانين المكتشفة لحركة المادة واقعة تحت السيطرة والهيمنة للقانونين الإلهيين: **قانون التكوين وقانون الإذن**. ولنضرب بين يدي هذه السيطرة الأمثلة التالية:

أ ـ التدخل لتغيير اتجاه الأشعة الشمسية:

حيث أن هذه الأشعة تنبعث من الشمس لتنشر الضوء حيثما سارت، فإذا ما لامست سطحاً مادياً فإنها تنعكس عنه وفق قانون مادي أذن الله باكتشافه وهو قانون انعكاس الضوء، وهو معروف لدى المبتدئين بدراسة الفيزياء.

ومن انعكاس هذا الضوء إلى عين الإنسان تتحقق رؤية وإبصار الجسم الذي عكس ضوء الشمس إلى العين، كل ذلك ما لم يتوسط بين شعاع الشمس وهذا السطح سطح آخر يحجب الشعاع عنه.

وتكون عملية الإبصار أكثر وضوحاً أو أقل، تبعاً لما يعترض الشعاع من حواجز كتيمة أو شافة أو شفافة أو لا يعترضه منها شيء.

في قصة أهل الكهف نقف أمام ظاهرة يتعطل فيها القانون المكتشف الذي يفسر حركة الشعاع الشمسي ضمن زاوية تتطابق قاعدتها مع طول فجوة الكهف. حتى إذا ما ابتعد الشعاع عن أقصى نقطة من هذه الفجوة عاد للتحرك وفق قانونه المكتشف.

قصة أهل الكهف ليست أمراً مزعوماً، وليست رواية نسجها خيال بشر، وإنما هي حقيقة وقعت وتم توثيقها بأصدق نص موجود بين أيدي البشر هو النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً. ولننظر إلى هذه القصة كما حصلت ووثقت:

﴿وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ	متنحية عنهم من الجهة اليمنى للكهف ـ وهي أول جهة يأتي إليها الشعاع لكون الشمس مواجهة للسطح ـ حتى لا يقع شعاعها عليهم.
وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ	تقطعهم وتتجاوزهم من الجهة الشمالية ـ وهي الجهة الأخرى التي ينتهي إليها الشعاع لكون الشمس مواجهة للسطح ـ فلا تقربهم.
وَهُمْ فِى فَجْوَةٍ مِّنْهُ	حيث لا حاجز بين هذا الشعاع والكهف، وإنما الشعاع يسير ليصادف فجوة في الكهف الذي هم فيه تسهل مرور الشعاع بيسر وسهولة وفق القانون المكتشف لحركته، لا يحجز بينهم وبين شعاع الشمس أي سطح آخر. ومع ذلك لا يصل الشعاع إليهم لا من اليمين ولا من الشمال بل يزّاور عنهم يمنة ويقرضهم شمالاً.
ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [الكهف: ٧]	فكل حركة واقعة تحت سيطرته حدوثاً أو منعاً.

في قصة أهل الكهف هذه نرى هيمنة وسيطرة **قانون الإذن** على القوانين المكتشفة لحركة المادة.

ب ـ تعطيل قانون الشروط المطلوبة لاستمرار الحياة:

فمن المتفق عليه بين علماء المادة ـ وعلماء الطب منهم بخاصة ـ أن الجسم البشري لا بد من أن تتوفر له شروط معينة ليتمكن من البقاء على قيد الحياة. ومن أبرز هذه الشروط:

ـ شرط الحرارة المناسبة.

ـ شرط الغذاء المناسب.

وشرط الغذاء المناسب يتضمن الطعام والشراب معاً.

ولعل شرط الحرارة ـ على أهميته القصوى ـ ليس بخطورة شرط الغذاء، فقد يحيا الإنسان في قبو لا تكاد الشمس أن تدخله فلا تصيبه مصيبة الموت بالضرورة وإنما تنال منه أمراض مضنية لعل أهونها تليُّن العظام Osteomalacia ذلك لأن الحرمان من الشمس يؤدي إلى إعاقة تكوين الكلس فيها.

أما البقاء بلا غذاء من طعام أو شراب فإن الأمر ـ من وجهة نظر العلوم الطبيعة وما توصلت إليه واكتشفته من قوانين الصحة العامة ـ يؤدي إلى الموت لا محالة إذا استمر أياماً لا شهوراً وسنيناً.

ومن بدهيات المعالجة وفق قوانين العلوم الطبية إيصال الماء (سيروم) إلى جسم المريض ـ إن كان في حالة سبات أو كان يصعب تزويده بالغذاء عن طريق الفم ـ وذلك عن طريق ما يسمى بلغة الطب بفتح الوريد. وعن طريق هذا الماء يزوَّد الجسم بما يلزمه من أغذية أخرى.

فما بالك بأهل الكهف الذين تعرضوا لحالة من حرمان الجسم من الحرارة ومن الغذاء ثلاث مئة سنين وازدادوا تسعا ثم بعثوا ليتساءلوا بينهم:

﴿كَمْ لَبِثْتُمْ؟ قَالُوا۟ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍۚ قَالُوا۟ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾ [الكهف: ١٩].

وما ذلك إلا لمزيد من الهيمنة والسيطرة على قوانين المادة التي يسر الله للإنسان اكتشافها. وإلا لأنكروا بعضهم بعد يقظتهم لما يكون قد اعتراهم من تغيير الملامح وطول شعورهم بما يتناسب مع ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً.

لم ينكروا بعضهم ولم تتغير ملامحهم وإلا لذكر مثل ذلك بشكل واضح وصريح.

لقد تعطلت في قصة أهل الكهف جميع الشروط التي اكتشفها علماء المادة والأطباء منهم بخاصة والمطلوبة لاستمرار الحياة، وما كان هذا إلا بسبب من سيطرة **قانوني التكوين والإذن** وهيمنتهما عليها. فالذي خلق المادة **بقانون التكوين**، **وأذن** لها أن تتحرك وفق قوانين معينة، تبقى له السيطرة والهيمنة على هذه المادة من حيث بقاء **قانون الإذن** قائماً، أو سحبه وتعطيله متى شاء وللغرض الذي يشاء.

وإليكم قصة أهل الكهف كما وصلت إلينا تبليغاً موثقاً أصدق توثيق:

﴿أَمۡ حَسِبۡتَ أَنَّ أَصۡحَٰبَ ٱلۡكَهۡفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُواْ
مِنۡ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ﴿٩﴾
إِذۡ أَوَى ٱلۡفِتۡيَةُ إِلَى ٱلۡكَهۡفِ فَقَالُواْ
رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةً
وَهَيِّئۡ لَنَا مِنۡ أَمۡرِنَا رَشَدًا ﴿١٠﴾
فَضَرَبۡنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمۡ فِي ٱلۡكَهۡفِ
سِنِينَ عَدَدًا ﴿١١﴾
ثُمَّ بَعَثۡنَٰهُمۡ لِنَعۡلَمَ أَيُّ ٱلۡحِزۡبَيۡنِ أَحۡصَىٰ لِمَا
لَبِثُوٓاْ أَمَدًا ﴿١٢﴾
نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّهُمۡ
فِتۡيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمۡ وَزِدۡنَٰهُمۡ
هُدًى ﴿١٣﴾
وَرَبَطۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ إِذۡ قَامُواْ فَقَالُواْ
رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَن نَّدۡعُوَاْ
مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهٗاۖ لَّقَدۡ قُلۡنَآ إِذٗا شَطَطًا ﴿١٤﴾
هَٰٓؤُلَآءِ قَوۡمُنَا ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ
لَّوۡلَا يَأۡتُونَ عَلَيۡهِم بِسُلۡطَٰنِۭ بَيِّنٖۖ
فَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ
كَذِبٗا ﴿١٥﴾
وَإِذِ ٱعۡتَزَلۡتُمُوهُمۡ وَمَا يَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ
فَأۡوُۥٓاْ إِلَى ٱلۡكَهۡفِ يَنشُرۡ لَكُمۡ رَبُّكُم مِّن
رَّحۡمَتِهِۦ وَيُهَيِّئۡ لَكُم مِّنۡ أَمۡرِكُم
مِّرۡفَقٗا ﴿١٦﴾
وَتَرَى ٱلشَّمۡسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن
كَهۡفِهِمۡ ذَاتَ ٱلۡيَمِينِ
وَإِذَا غَرَبَت تَّقۡرِضُهُمۡ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ

تعطيل قانون الإذن بانتشار الشعاع الشمسي

تعطيل قانون الإذن بانتشار الشعاع الشمسي

وَهُمۡ فِي فَجۡوَةٖ مِّنۡهُۚ

تسمح بدخول الشعاع بكل سهولة **لولا تعطيل قانون الإذن**

ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِۗ

تكوينا وإذنا

مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِۖ وَمَن
يُضۡلِلۡ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيّٗا مُّرۡشِدٗا ﴿١٧﴾
وَتَحۡسَبُهُمۡ أَيۡقَاظٗا وَهُمۡ رُقُودٞۚ
وَنُقَلِّبُهُمۡ ذَاتَ ٱلۡيَمِينِ وَذَاتَ ٱلشِّمَالِۖ
وَكَلۡبُهُم بَٰسِطٞ ذِرَاعَيۡهِ بِٱلۡوَصِيدِۚ
لَوِ ٱطَّلَعۡتَ عَلَيۡهِمۡ لَوَلَّيۡتَ مِنۡهُمۡ فِرَارٗا
وَلَمُلِئۡتَ مِنۡهُمۡ رُعۡبٗا ﴿١٨﴾

لرهبة منظر يقظانَ لا يتحرك وعيونٍ ناظرةٍ دون أن ترى

وَكَذَٰلِكَ بَعَثۡنَٰهُمۡ لِيَتَسَآءَلُواْ بَيۡنَهُمۡۚ
قَالَ قَآئِلٞ مِّنۡهُمۡ كَمۡ لَبِثۡتُمۡۖ؟

حيث لم يتغير من أشكالهم ما يثير بأنفسهم ريبة بالمدة التي لبثوها وهذا تعطيل آخر لقانون الإذن بالنمو والشيخوخة

قَالُواْ لَبِثۡنَا يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖۚ
قَالُواْ رَبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِمَا لَبِثۡتُمۡ . . . . ﴿١٩﴾﴾
[الكهف: ٩ ـ ١٩]

﴿وَلَبِثُواْ فِي كَهۡفِهِمۡ ثَلَٰثَ مِاْئَةٖ سِنِينَ
وَٱزۡدَادُواْ تِسۡعٗا ﴿٢٥﴾﴾ [الكهف: ٢٥]

جـ ـ تعطيل قوانين الحرارة:

من المعروف لدى علماء المادة ـ فيما اكتشفوه من قوانين تحكم وتضبط تأثيرات الحرارة في الأجسام المادية ـ، أن للحرارة تأثيرات مباشرة على المادة على اختلاف ظواهرها. وأن هذه التأثيرات تبدو لكل جسم مادي عند درجة حرارة معينة. فالدرجة التي يغلي بها الماء هي غير الدرجة التي يغلي بها سائل آخر، والدرجة التي ينصهر بها الحديد هي غير التي ينصهر بها النحاس، والدرجة التي تتبخر فيها هذه المادة هي غير تلك التي تتبخر فيها مادة أخرى وهكذا. وقد وضع العلماء جداول لهذه الدرجات من الحرارة التي تعطي أثرها سواء في الانصهار أو الغليان أو التبخر في كل مادة من المواد المعروفة.

ولعل النار هي المصدر الأهم والأبرز من مصادر الحرارة، ولعل أبرز أثر من آثار النار وتأثيراتها هو حرق الجسم المادي الذي تصيبه بحيث تحيله ـ إن لم يتبخر ـ إلى رماد ﴿قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِى ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّن تُخْلَفَهُۥ وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا ﴿٩٧﴾﴾ [طه: ٩٧] أي أننا سنحرق الذهب الذي صنعته عجلاً إلى أن يصبح رماداً ننسفه في اليم نسفاً.

إن هذا المصير للمادة بعد حرقها وتعريضها لدرجات معينة من الحرارة أمر مطابق للقوانين المكتشفة لحركة المادة ضمن هذه الدرجات من الحرارة، وهو تصديق لهذه القوانين وبرهان عليها.

ولكن ما بالك في حالة استعصت على هذه التأثيرات كلها رغم بذل أقصى الجهود لتحقيقها؟

إنها قصة إبراهيم وقومه موثقة بالنص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً. وهي قصة حصلت نهاراً جهاراً على مرأى من قومه وبأمر من طغاتهم وساداتهم الذين:

﴿قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ	بالتشديد لوصف المبالغة في عملية الحرق بالنار التي بذلوا أقصى جهودهم لتأجيجها أبلغ ما يكون التأجيج
وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿٦٨﴾	بإعدام إبراهيم الذي كاد لها وجعلها جذذاً فعلاً ينصرها
قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا	**تعطيل لقانون الإذن** بأن تحرق النار كل جسم تصيبه، وإعمال **لقانون التكوين** بأن تكون النار برداً من ناحية، وسلاماً من ناحية أخرى لا تؤذي من تصيبه بالتجميد، فتجميد الجسم مهلك ربما مثل الحرق وأكثر
عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٨، ٦٩]	بحيث يبقى قانون الإذن سارياً في ما عدا حالة إبراهيم عليه السلام لحظة إلقائه في النار التي أججوها لتحريقه.

لقد تعطلت في قصة إبراهيم عليه السلام جميع الشروط التي اكتشفها علماء المادة وعلماء الفيزياء منهم بخاصة لإحداث التحريق. وما كان هذا إلا لسيطرة قانوني **التكوين والإذن** وهيمنتهما على هذه الشروط. فالذي خلق المادة **بقانون التكوين وأذن** لها أن تتحرك وفق قوانين معينة تبقى له السيطرة والهيمنة على هذه المادة من حيث إبقاء **قانون الإذن** قائماً، أو تعطيله وسحبه متى شاء، وللغرض الذي يشاء.

ولو شئنا لسقنا من الأمثلة الموثقة على **قانوني التكوين والإذن** عدداً كبيراً، ونكتفي لتحقيق الغرض الذي نسعى إليه بهذين المثالين في قصتي أهل الكهف وتحريق إبراهيم عليه السلام.

إذن نحن أمام النتيجتين التاليتين:

النتيجة الأولى: إن كل هذه المواضيع ـ ما تم التوصل إلى معرفة قانونه منها وما لم يتم التوصل إلى ذلك بعد ـ **محكومة بقانوني التكوين والإذن** اللذين يهيمنان عليها ويضبطانها ويمسكان بعملية أدائها، والإمساك بهذين القانونين هو لله على وجه الاختصاص والتفرد بذلك لوحده دون سواه، ولله حصراً القدرة على التدخل ـ في كل حين ـ لسحب الإذن وتعطيله أو لاستبدال الإذن بإذن آخر أو لإطلاق تكوين آخر.

النتيجة الثانية: أن مجموع الآيات التي تتعلق بموضوع من المواضيع مثل الحياة والموت والخلق والتطور والبعث والساعة وتتحدث عنها وعن غيرها بإسهاب، ومن باب التذكير والتنبيه، ومن قبيل إعجاز الكفار وتحديهم، ومن قبيل الحث على التأمل والتفكر في صنع الله. إنما **يشكل جزءاً من كتاب الله** الذي يتضمن النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً واحداً متكاملاً بمواضيعه المختلفة. **ولا يشكل أبداً كتاباً مستقلاً**. وإلا لكُنا أمام نص لا وحدة فيه. ولكُنا أمام نص يتبعثر أشطاراً. كل شطر منه غريب عن الشطر الآخر غرابة علم النفس عن علم الفيزياء، ولا يمكن النظر إلى علمي النفس والفيزياء نظرة توحد وتكامل إلا إذا عُرضا عرض إعجاز وتحدٍ لا عرض تحليل للمادة أو العينة وتركيب لها. فهما في هذا العرض لهما يتوحدان توحد غاية وهدف، وهذا أمر يختلف كل الاختلاف عن عرض كل منهما بتفصيلاته

وتفرعاته. إذ في مثل هذه الطريقة للعرض يبدو علم النفس أبعد ما يكون عن علم الفيزياء، ويبدو أن لكل واحد منهما كتابه الغريب عن الكتاب الآخر. وهذا أمر غير موجود ولا أثر له في النص الإلهي المقدس الذي يتصدى الدكتور شحرور لقراءته على هدى من زعم المعاصرة فإذا به قد شطره أشطاراً وادعى أن لكل شطر كتاباً.

الشطر الثاني

الذكر

في الصفحة (٦١) من الكتاب الذي نناقشه يتساءل الكاتب عن الذكر ما هو؟[١].

وللإجابة على هذا السؤال الذي يطرحه يرجع بنا إلى قوله تعالى:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

﴿وَقَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ۝٦﴾ [الحجر: ٦].

﴿صٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ ۝١﴾ [ص: ١].

ويحاول بعد عرضه هذه الآيات الثلاث أن يصل بنا إلى النتيجة التالية التي عبر عنها بقوله: **(فالذكر هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي)**[٢].

إلا أنه كان ـ قبل سبعة أسطر من هذه النتيجة ـ قد توصل إلى نتيجة أخرى هي أن الذكر هو صفة للقرآن وذلك حين عبر عن ذلك بقوله: **(فالقرآن هنا هو الموصوف والذكر هو الصفة «القرآن ذي الذكر»)**.

ويكرر ذلك مرة أخرى ـ بعد تسعة أسطر ـ في قوله:

(ولا ننسى ـ هكذا كتبها (ننسى) مع أنه يجب أن يكتبها (ننس) لأنها مجزومة بلا الناهية ـ **أن الذكر ليس القرآن نفسه بل هو أحد صفات القرآن)**.

ويؤكد على هذه النتيجة، بل ويعتبرها حلاً للمعضلة الكبرى التي نشأت بين المعتزلة وخصومهم حول خلق القرآن حين يقول:

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦١.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٢.

فإذا عرفنا الآن، أن الذكر ليس القرآن نفسه وإنما هو أحد خواصه، وهو صيغته اللسانية حصراً؛ يزول الالتباس!!!! لذا فقد وضع الكتاب شرطاً لفهم آياته بقوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ۝٧﴾ [الأنبياء: ٧] ويتابع قوله ليُعلِمنا بما يلي: (هنا يجب أن نفهم أن أهل الذكر هم أهل اللسان العربي).

وما يفرغ من هذه النتيجة التي أكدها حتى يقرر نتيجة أخرى بقوله:

(إذاً فصيغة القرآن هي الصيغة التعبيرية) مستنداً في ذلك إلى أن الله عز وجل قال عنه: ﴿وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ ۝١٧﴾ [القمر: ١٧].

وهو ما يكاد يفرغ من هذا أيضاً حتى يضع زيادة أملتها عليه آية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتۡلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ يَرۡجُونَ تِجَٰرَةٗ لَّن تَبُورَ ۝٢٩﴾ [فاطر: ٢٩]. بحيث تصبح النتيجة التي يقررها هي:

(فيصبح الذكر بذلك هو الصيغة اللغوية الصوتية **للكتاب كله**) ـ (نلاحظ هنا أن الذكر لم يعد للقرآن ـ كما يفهمه هو فقط ـ وهي الصيغة التعبدية).

ويتابع قائلاً: ويغدو من الصحيح أن نقول عندما تتلى آيات الكتاب (تتلى آيات الذكر الحكيم)[1].

بعد هذا كله لا ينسى الكاتب أن يذكر بأن فعل (ذكر) له معان أخرى منها التذكر ضد النسيان كقوله: ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٥٥﴾ ومنه جاءت الذاكرة والمذاكرة[2].

يا سبحان الله... ولا حول ولا قوة إلا بالله.

صفحتان ونصف من كتابه حاول فيها الكاتب أن يشطر الذكر عن الكتاب والقرآن والفرقان باعتبار ذلك كله إنما يتجه لمعنى واحد ـ يدل عليه دلالة واضحة لا لبس فيها ولا غموض ـ هو النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً. فتتيه منه الفكرة، وتضطرب معه الدلالة، فإذا به لا يستقر

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٣.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٤.

على قول حتى يغير فيه ويبدل، وإذا بنا نخرج بنتيجة واحدة لا مفر منها وهي:

أن هذا الكاتب يحاول أن يقنعنا بأفكار ثابتة لديه قبل أن يدرس هذا النص الإلهي المقدس ويبحث فيه وهو في درسه وبحثه إنما يحاول انتزاع دليل على هذه الأفكار الثابتة من آيات النص، فإذا لم يفلح في ذلك ساق من الآيات ما اتفق، سواء أدت هذه الآيات إلى الغرض الذي يريد أم لم تؤد إلى ذلك. ويكفيك أن تقرأ ما ختم به الكاتب بحثه في الذكر حين يعقب على الآية [يس: ٦٩]: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ ﴿٦٩﴾﴾. حيث يقول:

هنا نلاحظ كيف عطف القرآن على لفظ (ذكر) أي:

ذكر = عبادة.

قرآن = علم (استقراء ومقارنة).

وفي هذا إلحاح على تفريق معنى الذكر باعتباره **عبادة** عن معنى القرآن باعتباره **علماً**. فهل خدمت هذه المحاولة في انتزاع الدليل غرض هذا الكاتب؟

وهل استطاع أن ينتزع لأفكاره التي ـ يعتنقها سلفاً ويجهد في الإلحاح عليها وتسويقها ـ عمامة توهم بمصدر غير مصدرها؟

تعالوا نناقش ما ساق لنا من آيات، وما استنتج فيها من نتائج، لنبين الهدى الذي تهدي إليه. فما كان الذكر يوماً إلا هدى ﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الزمر: ٢٢].

ومناقشتنا تتناول موضوعين:

الأول: هو مجموعة النتائج التي يطلقها الكاتب حول الذكر.

الثاني: هو دلالة الآيات التي استشهد بها الكاتب.

ولنناقش الآن هذين الموضوعين:

الموضوع الأول: مجموعة النتائج التي يطلقها الكاتب:

النتيجة الأولى: أن الذكر صفة للقرآن.

النتيجة الثانية: الذكر هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي.

النتيجة الثالثة: صيغة القرآن اللغوية ـ أي الذكر كما جاء في النتيجة الثانية ـ هي الصيغة التعبدية.

النتيجة الرابعة: الذكر هو الصيغة اللغوية الصوتية للكتاب كله.

النتيجة الخامسة: الذكر = عبادة.

قرآن = علم.

أي نتيجة نعتمد؟ دلوني بربكم!!!

ما يعني الكاتب هو ـ في ظني ـ النتيجة الخامسة، حيث فرق بين الذكر والقرآن ونأى بأحدهما عن الآخر، فإذا **الذكر** = **عبادة** وإذا **القرآن** = **علم**. مع ما تستدعيه هذه النتيجة من وضع العبادة والعلم على طرفين متباعدين بما قد يدخل في روع القارئ من:

١ ـ أن القرآن هو العلم، وأن العبادة غير ذلك.

وبَدَهيٌّ أن ما لم يكن علماً فهو جهل، وعلى هذا يمكن الاستنتاج:

بأن **الذكر باعتباره عبادة وأن العبادة باعتبارها ليست علماً**، فإن الذكر والعبادة ـ بهذا الاعتبار ـ جهل.

٢ ـ أن الذين يعلمون العلم ليس لهم أن يتعبدوا، وأن الذين يتعبدون لا سبيل لهم إلى العلم، فلا يجتمع جهل وعلم معاً أبداً.

والدكتور شحرور مهد لنا الوصول إلى هذه النتائج بنتائج أهون ساقها لنا متنقلاً بنا من واحدة إلى أخرى كي لا تهزنا المفاجأة. **مفاجأة التعارض بين القرآن والذكر تعارض العلم والجهل** فهل أفلح في تمهيده أم فشل؟ لنر ذلك:

أ ـ عندما يقول الكاتب أن **الذكر هو صفة للقرآن** فهذا يعني ـ حسب منهجه ـ أن الذكر صفة للعلم باعتبار **القرآن ـ علم**.

ب ـ وعندما يقول بأن **الذكر هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منظومة بلسان عربي** فإنه لم يفعل شيئاً ولم يأت بجديد، سوى التفريق بين (قرآن مكتوب) و(قرآن منطوق)، فالذكر وفق هذه النتيجة هو القرآن نفسه في حالة النطق به وتلاوته باللسان.

ومع ما في هذا التفريق بين القرآن المكتوب والقرآن المنطوق من تعسف

لا طائل تحته ولا فائدة ترجى منه سوى الإمعان في التشطير، فإن الذكر باعتباره صفة للقرآن ـ حسب فهم الكاتب ـ (ما يزال صفة للعلم) و(لم تلحق به شائبة الجهل) بعد.

جـ ـ ولكن مركز الذكر يبدأ بالاهتزاز عندما يقول الكاتب في نقلة خطيرة وسريعة **أن صيغة القرآن اللغوية** ـ أي الذكر كما جاء في النتيجة الثانية ـ **هي الصيغة التعبدية**.

وبهذا يبدأ النأي بالذكر عن أن يكون صفة مطلقة ملازمة للقرآن بجميع أحواله (القرآن ذي الذكر)، لتوضع هذه الصفة في أضيق الحدود، وتصبح (صفة للتعبد) بتلاوة القرآن، لا (صفة للقرآن)، وبهذا ينسف الكاتب ويمحو من ذاكرتنا ما كان قد ساقه إلينا من أن **الذكر هو تحول القرآن** ـ دون أن يقيد ذلك بقيد ما ـ **إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي**.

ما أوسع الصيغة اللغوية **الإنسانية** التي يتصف بها القرآن، والتي **تشمل كل إنسان** أينما كان وكائنا من كان.

وما أضيق الصيغة **التعبدية** التي **لا تعني إلا المسلم** المؤمن الذي يجد متسعاً من الوقت للتعبد بتلاوة القرآن.

د ـ الأمر الذي يدعو إلى الدهشة أن الكاتب بعد أن حصر **مفهوم الذكر** بأضيق الحدود باعتباره **صيغة تعبدية للقرآن فقط**، فإنه يفاجئنا وعلى غير انتظار بأن **الذكر هو الصيغة اللغوية الصوتية** ـ (وليس التعبدية كما قرر آنفاً) ـ **للكتاب كله** وليس للقرآن فقط. (باعتبار أن القرآن ليس هو الكتاب وأن لكل صفاتُه حسب منهج الكاتب) فماذا حصل كي نعود للانتقال من الضيق إلى السعة؟

هـ ـ على أن الأمر لا يطول بنا كثيراً فنحن أمام نقلة أخطر وأهم من كل ذلك تتجلى في التخلي عن كل هذه المقولات التمهيدية التي سلفت لنقف أمام مقولة: **(الذكر = عبادة) و(القرآن = العلم)**.

وليس لأحد أن يزعم أن الكاتب إنما يعني:

أنه **ما دام الذكر = القرآن** باعتبار صفة له.

إذن: فإن العلم = العبادة.

لأن الأمر لو كان كذلك في ذهن الكاتب لكان اكتفى بمقولتين:

١ ـ **الذكر هو صفة للقرآن.**

٢ ـ **وأن الذكر هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي.**

كما أنه ليس للكاتب أن يدفع كل ذلك عن نفسه بدعوى أنه لم يكن في ذهنه أبداً أن يؤدي فهمه للذكر إلى هذه النتائج، وأن هذا لم يكن يخطر له على بال. ذلك لأن الكاتب يلح على التفريق بين **(قرآن يلفظ)** و**(قرآن لا يلفظ)**. وأنه متى لفظ ـ أي اتخذ صيغة لغوية حسب مفهومه ـ فقد أصبح ذكراً وكان قبل قرآناً، وأنه حين يصبح ذكراً باللفظ فإنه (يصبح عبادة) وتنحسر عنه صفة (العلم) التي هي لـ(القرآن) قبل التعبير عنه بالصيغة اللغوية عن طريق النطق به باللسان (التلاوة).

هذا الإلحاح من الكاتب على هاتين الصورتين للنص الإلهي المقدس يحول دون قبول مقولة أن الكاتب لم يكن في ذهنه مثل هذه النتائج.

إن النص الإلهي المقدس هو دائماً وأبداً وفي كل الظروف خطاب بين شفتي المؤمن وقلبه يعبر به عن إيمانه وإسلامه في كل حال يكون فيه على اتصال به، فالمؤمن يتعبد ربه بهذا النص عن طريق الإيمان بصدقه، والنظر إليه بعينه، وسماعه بأذنه، والتفكير في مضامينه، وتدبر معاني ألفاظه، والنطق به سراً وعلانية جهراً وخفية، والتزام أوامره ونواهيه، وتتبع إشاراته إلى موضوع معين ودلالة مخصوصة، والسعي وبذل الجهد لاستيضاح ما أشكل منه على الفهم، واستجلاء ما غمض منه على البصر والبصيرة. ففي كل ذلك تعبد به لله عز وجل. وليس التعبد به في حالة النطق به تلفظاً بلسان عربي مبين فقط.

على أنه لو اكتفى الكاتب بمقولتي:

١ ـ **أن الذكر هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي.**

٢ ـ وأن **الذكر هو صفة للقرآن** لهان الأمر.

ولكُنَّا أقل ارتياباً في محاولته، ولربما كنا على مسافة أقرب لفهم مشترك لمعنى الذكر، لكنه لم يكتف بذلك بل ألح على مقولات أخرى وضعتنا أمام نتائج أخرى بلغت خمس نتائج عددناها في الصفحتين (٣١٧ و٣١٨) آنفاً مما ينفي عن الكاتب ما قد يدفع به عن نفسه.

الموضوع الثاني: دلالة الآيات التي استشهد بها الكاتب:

استشهد الكاتب لإقناعنا بما ذهب إليه من فهم لمعنى الذكر بآيات عدة لم نر واحدة منها تسعفه فيما أراد أو تؤيده فيما حاول. فلا هو أثبت بها ما أراد أن يثبت، ولا نحن اقتنعنا بما أراد أن يقنع. ولنعرض هذه الآيات تباعاً:

١ ـ من سورة الحجر:

﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴿٦﴾﴾.

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾.

لو عدنا إلى فهم الكاتب من أن الذكر هو **تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية بلسان عربي مبين** لظهر في هاتين الآيتين إشكال من نوع غريب يتجلى في التساؤل التالي:

ما دام الذكر متحولاً عن القرآن فهل يصح أن يُنزَّل كل على حدة؟ أم أنه لا بد من أن يتنزل المتحول فقط ـ وهو هنا القرآن ـ ثم يظهر الذكر **بالتحول** إلى منطوق ومسموع وملفوظ وليس بالتنزيل؟

طَرْح الكاتب لهذا الموضوع يعني أن الذي يصح القول فيه بأنه قد نزل تنزيلاً هو القرآن فقط، أما الذكر فهو متحول عن القرآن الذي كان قد نُزِّل وانتهى نزوله، لأنه لا يمكن تصور ما يسفر عنه التحول قبل ظهور المتحول ومعرفته، والمتحول ههنا هو (القرآن).

وعلى هذا فإن الإشكال الذي يطرحه فكر الدكتور شحرور في هذا الموضوع هو:

كيف يصح أن نصف (**الذكر**) الوارد في آيتي (الحجر) الآنفتين بأنه منزل تنزيلاً. في حين أن هذا الكاتب يقرر بأنه تحوُّلٌ عما كان قد أُنزل وانتهى تنزيله وهو (القرآن)؟

إن هاتين الآيتين تدحضان كل ما ذهب إليه الدكتور شحرور، ولا تسعفانه بشيء مما أراد، ولا تصلحان أبداً للمشاركة بخيط واحد في نسج العمامة التي يحاول صنعها لمعتقداته وأفكاره المسبقة.

لهاتين الآيتين دلالات أخرى غير ما أراد الكاتب، ولا علاقة لها بما أراد ففي الآية (٦ الحجر) توثيق لموقف كفار مكة من نزول النص الإلهي

المقدس على محمد ﷺ كتاباً. حيث وصفوا محمداً ﷺ الذي بلغهم نزول الذكر عليه ـ تنزيلاً لا تحولاً عن شيء آخر كما فهم الشحرور ـ بأنه مجنون.

وموقف كفار مكة مماثل تماماً لموقف فرعون من موسى عليه السلام حين قال: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: ٢٧].

أما الآية (٩ الحجر) فإنها تضمنت تأكيداً ووعداً.

أما التأكيد:

فيتجلى بـ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ تنزيلاً من لدنا، لا تحويلاً لموضوع كنا أنزلناه ـ وهو القرآن ـ إلى موضوع آخر. كما يتجلى بالرد على الكفار الذين يزعمون أنه من تأليف شخص كان يجلس إليه محمد ﷺ وأن محمداً ادعى نزوله إدعاءً كما سبق لكفار مكة أن فعلوا ذلك مستهزئين ومنكرين.

وقد تم الرد على كفار مكة أبلغ رد، كما تم تكذيبهم أبلغ تكذيب في الآية (١٠٣ النحل) ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ فهل لأعجمي أن يعلِّم قرشياً في الذروة من قريش لساناً عربياً مبيناً؟ أو أن يؤلف كتاباً بهذا اللسان؟

وأما الوعد:

فإنه يتجلى بـ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ من كل ما يقدح فيه كالتحريف والزيادة والنقصان وغير ذلك، حتى إن الشيخ المهيب لو غير فيه نقطة يرد عليه الصبيان ويقولون: الصواب كذا.

ولم يحفظ الله سبحانه وتعالى كتاباً من الكتب كذلك. وتولى الله سبحانه وتعالى هذا الحفظ كما وعد صدقاً وعدلاً، فلم يزل محفوظاً أولاً وآخراً، ومصوناً عن جميع جهات التحريف، مع أن الدواعي إلى ذلك من الملحدين والكفار والمشركين متوافرة ومتهالكة على إفساده. وما كان ذلك كله سوى تصديق لما ورد في سياق الآية (١١١ التوبة) ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ﴾.

٢ ـ من سورة ص:

﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ ۝١﴾.

نحن مع الدكتور شحرور في أن لفظ (الذكر) في هذه الآية إنما هو

وصف للقرآن بأنه (ذي الذكر) أي (صاحب الذكر) و(ذي) هذه صفة مضافة إلى (الذكر) فأصبح (القرآن) في هذه الآية موصوفاً بأنه (ذي الذكر).

لا نجادل الكاتب في هذا، ونسلم له بما قال.

لكن الكاتب أخطأ الهدف عندما حاول الربط بين معنى (الذكر) في آية (ص) ومعنى (الذكر) في آيتي (الحجر) لاتصال لفظ (ذكر) في موضعيهما (ص) و(الحجر) بـ(أل التعريف).

إن دخول (أل التعريف) على آيتي (الحجر) ودخولها على آية (ص) لا يعني اتحادهما في المعنى. فـ(**ذكر** الحجر) غير (**ذكر** ص).

وندل الدكتور شحرور ونشير إليه بالسطرين الأخيرين من حديثه عن الذكر في الصفحة ٦٤ من كتابه حيث يقول:

(وعلينا أن ننوه أن فعل (ذَكَر) له معان أخرى منها (**التذكُّر** ضد **النسيان**) كقوله: (أفلا تذكرون)، ومنه جاءت (الذاكرة) و(المذاكرة).

إذن أنت تعرف أن لـ(الذكر) معان أخرى وأن **منها** وليس **كلها**:

(التذكُّر ضد **النسيان)** و**(الذاكرة)** و**(المذاكرة)**.

وقد كان عليك أن تورد **منها** (أي من هذه المعاني للذكر) أكثر مما ذكرت، ولو فعلت لأوردت لنا أن **منها** معان مثل: **البيان والشرف والموعظة**... إلخ.

ومتى تعرفنا إلى هذا كله، فإننا نعرف بأن (أل التعريف) لا تفيد شيئاً في توحيد المعنى بين (الذكر) في آيتي الحجر و(الذكر) في آية (ص) فهي في (ص) تدل على معنى مغاير لما دلت عليه في آيتي (الحجر).

في آيتي الحجر:

أ ـ ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴿٦﴾﴾.

ليس في هذه الآية صفة أو موصوف، لا بالإضافة ولا بغيرها، وإنما فيها حديث عن (ذكر) نُزِّل على محمد ﷺ، وبالتالي فإن لفظ (ذكر) هنا يعني ذات **(الذي نُزِّل)**. إنه هنا **(اسم علم)** لـ**(الذي نزل)** على محمد ﷺ.

ب ـ ومثل هذه الآية تماماً الآية الأخرى من سورة الحجر: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾ لأن لفظ **(الذكر)** هنا أيضاً يعني ذات الذي

(نزله) الله عز وجل ووعد بحفظه. إنه **(اسم علم)** لهذا الذي نزله الله تعالى على محمد ﷺ.

بينما في آية (ص) ﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ ۝١﴾ يتجه الحديث إلى **أن الذي نزل في آيتي (الحجر)** يتصف بالبيان وبالشرف والموعظة. لأن المعنى في (ص) هو كما يلي:

ص. والقرآن ذي الذكر = ص. والقرآن ذي البيان والشرف والموعظة.

ولم يكن من البلاغة في شيء أن يقال: (ص والذكر ذي الذكر)، لأن في ذلك تكراراً تأباه الفصاحة والبلاغة ويرفضه أسلوب العربية المبين.

٣ ـ من سورة الانشراح:

﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾.

ويقع الكاتب هنا في سقطة مريعة، وهوة عميقة ـ بحسن نية أو بسوئها لا ندري ـ وذلك باستبداله النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً بمحمد ﷺ نفسه، وذلك حين يسوق لنا آية الانشراح ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾ للدلالة على مدلول لم تتجه إليه أبداً.

سورة الانشراح من أولها إلى آخرها هي خطاب لمحمد ﷺ ليس فيها أي حديث عن سواه:

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١	يا محمد
وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝٢	يا محمد
ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۝٣	يا محمد
وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤	يا محمد
فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥	فاصبر يا محمد فإن مجيء اليسر قريب نعدك بذلك
إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦	تأكيد لما نعدك به يا محمد
فَإِذَا فَرَغْتَ	يا محمد
فَٱنصَبْ	يا محمد
وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب ۝٨	يا محمد

أين موضع (القرآن) في هذه السورة كلها وليس في الآية الرابعة منها فقط ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾؟

أين موضع الدلالة في هذه السورة كلها بآياتها الثمان على (شَهْر) القرآن و(ذِكْرِه) بين الناس بهذه الطريقة أو تلك؟

لقد كان على الكاتب أن يكون أكثر حذراً فلا ينتزع آية من سورة ليعطيها معنى يريده ولا تريده الآية نفسها، ليستدل بها على معنى لا تعنيه الآية أبداً.

لو أن الدكتور شحرور كلف نفسه قراءة الآية الرابعة ضمن الخطاب الكامل الذي تضمنها والمُؤلَّف من آيات ثمان هي كل النص في سورة الانشراح، لفهم أن هذه الآية ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾ إنما تتحدث عن ذكر محمد بين الناس لا عن ذكر القرآن. وشتان بين محمد والقرآن الذي نزل عليه.

محمد بشر نبي مرسل من الله عز وجل ليبلغ عنه للناس كافة رسالة.

والقرآن هو نص أوحي به إلى محمد الرسول كتاباً ليقوم بتبليغه للناس كافة.

الفرق بين محمد ﷺ والقرآن الذي أوحي به إليه هو الفرق بين الرسول والرسالة.

والطامة الكبرى أن لا يكون هذا الكاتب الذي يتصدى لشرح ودراسة النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً على مستوى من الفهم للنص يستطيع معه التمييز بين الرسول والرسالة.

نحن نعتقد أن الدكتور شحرور يستطيع هذا التمييز بيسر وسهولة، إلا أننا لا نعلم أبداً لماذا قام بعملية الخلط هذه بين معنيي الرسول والرسالة، فجعل من القرآن محمداً وجعل من محمد ﷺ قرآناً. بحيث أصبح ذكر محمد ﷺ ـ عنده ـ في سورة الانشراح هو (الصيغة) التي أُشْهر بها القرآن وبها يذكر بين الناس كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾[1].

وهذا معنى ليس في نص سورة الانشراح كلها ما يدل عليه أو يشير إليه مجرد إشارة مهما ضؤلت.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٢.

٤ ـ من سورة يوسف:

ومثل السقطة التي سقطها الكاتب في انتزاع دلالة لا تدل عليها آية الانشراح الرابعة، فإنه سقط مرة أخرى في محاولة انتزاع نفس الدلالة من الآية ٤٢ من سورة يوسف: ﴿ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾.

﴿ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ جزء من الآية ٤٢ من سورة يوسف. ولو أن الكاتب أنصف نفسه وأنصفنا لذكر الآية بتمامها:

﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٖ مِّنۡهُمَا	وهو أحد صاحبي يوسف في السجن
ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ	تحدث عني عند الحاكم الملك
فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ ذِكۡرَ رَبِّهِۦ	أي ذكر يوسف عند ربه الملك
فَلَبِثَ	يوسف
فِي ٱلسِّجۡنِ بِضۡعَ سِنِينَ﴾	

أين موضع القرآن في هذه الآية؟

أين موضع الدلالة في هذه الآية على شهر القرآن وذكره بين الناس بهذه الطريقة أو بتلك؟

لقد كان على الكاتب أن يكون أكثر حذراً فلا ينتزع جزءاً من آية ليعطيه معنى يريده ولا تريده الآية نفسها، بل لا يريده جزء الآية نفسه. ليستدل به على معنى لا يعنيه هذا الجزء ولا تعنيه الآية بتمامها.

لو أن الدكتور شحرور كلف نفسه قراءة هذا الجزء من الآية ضمن الخطاب الكامل الذي تضمنه والمؤلَّف من كامل الآية ٤٢ من سورة يوسف لفهم أن هذا الجزء منها ﴿ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ إنما يتحدث عن ذكر يوسف بين يدي الملك، لا عن ذكر القرآن. فالقرآن لم يكن قد نزل بعد.

القرآن كتاب محمد ﷺ ولم نعلم أنه كتاب يوسف.

وبين محمد ويوسف عليه السلام قرون عدة، إلا أن يكون لدى الدكتور شحرور ما يدل على خلاف ذلك. ونكون له من الشاكرين لو تكرم بتزويدنا بما عنده لو كان عنده.

يوسف كان على عهد الملوك في القديم الموغل بالقدم من تاريخ مصر. لا قبل محمد ﷺ فقط بل قبل عيسى وموسى عليهما السلام بعدة قرون.

ومحمد كان بعد موسى وعيسى عليهما السلام بعدة قرون.

يوسف طلب من أحد صاحبيه في السجن أن يذكره عند الملك.

ومحمد لم يطلب مثل هذا من أحد. ولم يبتلَ بالسجن كما ابتلي يوسف عليه السلام أصلاً.

والطامة الكبرى أن لا يكون هذا الكاتب الذي يتصدى لشرح ودراسة النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً على مستوى من الفهم للنص يستطيع معه التمييز بين يوسف ومحمد عليهما السلام، وبين يوسف والقرآن، وبين رسالة من سجين مع صاحب له في السجن **تذكر** في مجلس ملك، ورسالة من الله جل جلاله توحى إلى رسول كريم هو محمد ﷺ ليقوم **بذكرها** وإبلاغها للناس كافة.

نحن نعتقد أن الدكتور شحرور يستطيع هذا التمييز بيسر وسهولة، إلا أننا لا نعلم أبداً لماذا قام بعملية الخلط هذه بين معنى التحدث عن يوسف في مجلس الملك، ومعنى القرآن الكريم الذي ما أرسل به محمد ﷺ للناس كافة إلا بعد عدة قرون.

وسنكون من الشاكرين للدكتور شحرور صنعه لو أنه تكرم فشرح لنا أسباباً لعملية الخلط هذه غير تلك التي فهمناها، وهي:

محاولة انتزاع أي آية من سياقها، أو أي جزء من آية، لإثبات فكرة لديه قائمة سلفاً، سواء أدت هذه المحاولة غرضها أم عجزت وفشلت.

٥ ـ من سورة الأنبياء:

وأبلغ من السقطات التي سقطها الكاتب في فهمه لآيات من (الحجر) و(ص) و(الانشراح) و(يوسف) هو ما يتجلى في فهمه لآيات (الأنبياء) الثانية والسابعة والعاشرة.

﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝٢﴾.

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۖ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٧﴾.

﴿لَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ كِتَٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٠﴾﴾.

وإذا كان الأمر في الآية العاشرة يسيراً إذ أن كلمة **(ذكركم)** فيها ـ كتلك التي في الآية الرابعة من الانشراح ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴿٤﴾﴾ ـ إنما هي الرفعة والشرف والموعظة. أو في أبسط الاحتمالات فإنها تعني ذكركم والحديث عنكم في الكتاب الذي أنزلناه، سواء كان في ذلك رفعة وشرف وعظة لكم أم لم يكن. فإن الأمر في الآية الثانية ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٢﴾﴾ مختلف تماماً في درجة السقوط، بل وأكاد أن أزعم وأقول في درجة الافتراء والتحريف، وذلك بسبب من تسريب معان خطيرة ـ من خلال لفظ **(محدث)** الذي تضمنته هذه الآية ـ لا تعنيها ولا تقصدها ولا تتوجه إليها.

وتتبدى هذه المعاني الخطيرة التي يسعى الكاتب لإحداثها بما يلي:

أ ـ تذكيرنا بأن الذكر ليس القرآن نفسه بل أحد صفاته.

ب ـ زعمه حل المعضلة الكبرى التي نشأت بين المعتزلة وخصومهم حول خلق القرآن، فالفريقان وقعا في التباس تسبب في هذه المعضلة، معضلة خلق القرآن، وعندما نعرف ـ والكلام للدكتور شحرور ـ أن الذكر ليس القرآن نفسه وإنما هو أحد خواصه فإن الالتباس يزول.

ج ـ أن الشرط في فهم آيات الكتاب هو سؤال أهل اللسان العربي[١].

د ـ أن التعبد هو بهذه الصيغة (اللسانية الصوتية) المحدثة بغض النظر عن فهم مضمون الصيغة.

هـ ـ أن المطلوب في أثناء الصلاة هو التلاوة الصوتية للكتاب لا فهم الكتاب.

هل هنالك **تخبيص**[٢] أظهر من هذا **التخبيص** الذي يمارسه الكاتب على آيات النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً؟

رحم الله المعتزلة وخصومهم وغفر لهم، فما كان في ذهن أي مفكر منهم

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٣.

(٢) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٢ ص٢٤١.

أن يُفرِّق بين القرآن، والفرقان، والذكر، والكتاب، ليقيم الحجة على ما يراه في موضوع خلق القرآن. إثباتاً أو نفياً.

كلا الفريقين، المعتزلة والأشاعرة، لم يفهموا الآية الثانية في سورة الأنبياء بما يخدم مفهوم الفصل بين **(القرآن والذكر)** بحيث يكون أحدهما **قديماً** وهو (القرآن) فترضى الأشاعرة، ويكون الآخر **محدثاً** ـ (مخلوقاً) ـ وهو (الذكر) فترضى المعتزلة، وبذلك يزول الالتباس وتحل المعضلة.

لو كانت هذه الآية الثانية من سورة الأنبياء تحمل مثل هذه الدلالة لما غابت دلالتها هذه عن المعتزلة والأشاعرة وهم الذين استنفذوا الجهود، وبذلوا أقصى ما يمكن لجماعة من المفكرين أن تبذله، واستقصوا أبلغ ما يمكن لجماعة من الباحثين أن تستقصيه لإثبات ما أرادوا إثباته.

وما كان ذلك من المعتزلة وخصومهم إلا لأنهم كانوا يسعون إلى إقامة الدليل، وإثبات ما يرونه، ويعتقدون صحته، بأسلوب من المنطق أقرب إلى السلامة، ومحاكمة للقضايا وأدلتها يجعلها أقرب إلى أن تعقل وأدنى إلى أن تقبل، دون أي محاولة **لتخبيص** دلالات الألفاظ **تخبيص** الدكتور شحرور للخروج من ذلك بمفاهيم **مخبوصة** والإعلان بأنها هي ما تعنيه هذه الألفاظ وهي ما تدل عليه.

والتخبيص الذي مارسه الكاتب هو جعله **(الحدوث بمعنى الخلق)** ـ سواء كان قد ظهر هذا الخلق للناس أم لم يكن قد ظهر بعد ـ **و(الحدوث بمعنى الإظهار)** لما قد كان خلق ووجد قبل الإظهار، في إناء واحد ليطبخ منهما **خبيصة** التفريق بين القرآن والذكر. فهذا يصلح للعبادة (الذكر) وهو أداتها ووسيلتها، وذلك لا يصلح للعبادة (القرآن) وليس أداة ولا وسيلة لها في الآية الثانية من الأنبياء.

إن الذكر في الآية الثانية من الأنبياء ليس **الحدوث بمعنى الخلق** أبداً. فلا يفرحنَّ الدكتور شحرور زاعماً بأنه حل المعضلة الكبرى بين المعتزلة وخصومهم.

ومعنى الذكر في هذه الآية مرتبط بعملية الإعلان عن النص الإلهي المقدس منجماً على فترات حسب الظروف، وحسب مقتضيات التبليغ ودواعيه،

ووفق ضرورة كل مناسبة وحالة للإعلان عن أحكامها وتوقيت هذا الإعلان.

ولو أن الدكتور شحرور لجأ في فهمه لهذه الآية إلى الدكتور جعفر لكان على الدكتور جعفر أن يشير إليه ويضع أمام ناظريه دلالة (ما) التي تبدأ بها الآية ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ﴾ وارتباط هذه الدلالة بمعنى الحداثة في الأعلام عن الذكر ال(محدث). **بحيث تدل على أنه ما يعلن حديثاً عن بعض من الذكر ومهما تكرر هذا الإعلان، إلا استمعوه وهم يلعبون.** لا يوقفهم عن لهوهم ولعبهم ما في هذا الذكر من بلاغ، بما يحمله من تنظيم لأمور دنياهم وآخرتهم، وبما يحمله من ترهيب وترغيب، لأنهم لا ينظرون إلى هذا الذكر الذي ما فتئ يأتيهم بعضه تلو بعض إلا على أنه سحر، وهم لا يؤمنون به نصاً إلهياً مقدساً موحى به إلى محمد ﷺ كتاباً. لذلك وصفهم في الآيات التي تليها بأنهم ﴿لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ ۝٣﴾ [الأنبياء: ٣].

وليس في الآية الثانية هذه من سورة الأنبياء أي دلالة على أنها تعني **(ذكراً)** مخلوقاً حديثاً لم يكن من قبل، لأنها في سياقها لا تتحدث عن مثل هذا الموضوع بأنه وسيلة من وسائل الخطاب، وأدوات النقل والتعبير.

والموضوع الذي يبرزه السياق هو الصورة التي كان عليها الكفار الذين زعموا بأن ما أوحي إلى محمد من نص إلهي مقدس إنما هو سحر. وكيف كانوا يقابلون عملية الإعلان عن آيات هذا النص كلما أعلن لهم عن بعض منها بالاستماع إليها وهم يلهون ويلعبون. فالقضية هنا هي قضية الدلالة على صورة هؤلاء الكفار كلما قام الرسول بإعلان الذكر لهم وتبليغهم إياه، وليست القضية في هذه الآيات الأُوَلْ من سورة الأنبياء قضية إحداثٍ للذكر وخلقٍ له، تقابل أزلية القرآن وقدمه بحيث تؤدي إلى استنتاج مغلوط بأن:

أ ـ القرآن ليس هو الذكر.

ب ـ الذكر هو الصيغة الصوتية (المحدثة ـ المخلوقة) للقرآن (الأزلي) وليس هو القرآن نفسه.

د ـ قضية خلق القرآن أو قدمه التي كانت معضلة المعضلات بين المعتزلة وخصومهم قد حلت بهذا التفريق بين القرآن والذكر، بحيث يرضى

المعتزلة (بخلق الذكر) ويرضى الأشاعرة (بأزلية القرآن وقدمه).

أبداً لا يمكن لهذه الآية الثانية من سورة الأنبياء ـ ضمن السياق العام لصدر هذه السورة ـ أن تؤدي إلى مثل هذه النتائج، أو أن تثبت صحة شيء منها. لأنها تتحدث عن موضوع آخر هو وصف حال الكفار والمشركين كلما جرى إبلاغهم بما يأذن الله بالإعلان عنه من آيات الذكر الذي هو القرآن نفسه، والذي هو الكتاب نفسه، والذي هو الفرقان نفسه.

وكل آية يجري تبليغها، فإن عملية تبليغها تأخذ صفة **(الأحدث)** في التبليغ من التي تم إبلاغها والإعلان عنها قبلها. وهكذا فإن الصورة التي تطرحها هذه الآية هي وصف لعملية الإتيان بآيات الذكر بالإعلان عنها وتبليغها، وليست إعلاناً عن خلق هذه الآيات في لحظة الإعلان عنها.

ولو كان الأمر أمر خلق للذكر لكانت هذه الآية قد استنفذت أغراضها لحظة الإعلان عنها وتبليغها من فم المكلف بالتبليغ محمد ﷺ. وهذا أمر محال لأن هذه الآية ـ بمعناها الذي تتضمنه وتعنيه مثلاً ـ ما تزال قائمة في تقرير ما قررته إلى يومنا هذا، وإلى أن تقوم الساعة.

وجميع البشر الآن في هذا الزمن الذي نعيشه، وفي اللحظة التي أدون بها هذه الكلمات، مخاطبون بآيات الذكر. فمنهم من يستجيب لها بالإيمان بها والاطمئنان إليها، وهم ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ﴾ [الرعد: ٢٨] أي بكلامه المعجز.

ومنهم الذين ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢].

فهل يتم (خلق الذكر) و(إحداثه) في كل لحظة يستمع فيها البشر هذه الآية لأول مرة.

لو فهمنا **(محدث)** على أنها تعني **(مخلوق)** لما صلحت هذه الآية لمخاطبة البشر بها بعد زمن نزولها، والإعلان عنها، وتبليغها بواسطة محمد ﷺ إلى من خاطبهم بها وبلغهم إياها. لأن عملية (الخلق) تكون قد تمت إذ ذاك، ويصبح تكرار مخاطبة الناس بها بعد ذلك الزمن على أنهم إنما يسمعون ذكراً **(محدثاً)** أمراً غير سليم لأن الحدوث قد تم من قبل، يوم تبليغها لأول مرة.

لكن هذه الآية ما تزال تؤدي أغراضها، وستؤديها إلى أن تقوم الساعة. وتكرار مخاطبة الناس بها، وإسماعهم إياها، واستجابتهم لها بالإيمان أو بالانشغال عنها باللعب، أكبر دليل على أن لحظة إسماعهم للذكر هي لحظة (**أحدث**) من تلك التي سبق أن أسمع الذكر بها في لحظة أسبق كانت في وقتها هي (**الأحداث**) وهكذا...

وفي الآية السابعة من سورة الأنبياء ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٧﴾ يسقط الكاتب مرة أخرى في تقرير أمر خطير دون أي دليل لا من الآية نفسها ولا من غيرها حين يعلن ما يلي:

هنا يجب أن نفهم أن أهل الذكر هم أهل اللسان العربي[(١)].

دون أن يشرح لنا الكاتب مسببات هذا القرار ومبرراته ولو بكلمة واحدة.

لماذا يا صاحبي؟

من هم أهل اللسان العربي مثلاً؟

هل هم العرب الذين يتحدرون من سلالة عربية حصراً؟

أم أنهم كل من تكلم العربية ولو كان رومياً أو فارسياً أو من بني يأجوج ومأجوج ومن هم على شاكلتهم؟

وهل يشترط بأهل الذكر الذين تعنيهم أن يكونوا مسلمين مؤمنين بالذكر الذي هم أهل للإجابة عن قضاياه؟

أم يكفي أن يكونوا فقط من أهل اللسان العربي ولو كانوا كافرين بهذا الذكر جاحدين له؟

كان عليك أن تلقي بعض الأضواء على هذا القرار بحيث نتمكن من الإمعان فيه، والنظر إليه، فلماذا حرمتنا ذلك وتركتنا أمام قرار تُحيط به الظلمة ويكتنفه الغموض؟

وهكذا نرى الكاتب يسوق من الآيات (ما شاء) لإثبات (ما شاء) دون أن

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٣.

يكون لـ(ما شاء) الأولى أي ارتباط بـ(ما شاء) الثانية، فلا هو أثبت ما شاء من أفكاره بما شاء أن يسوقه للإثبات من آيات، ولا هو أظهر لنا وجه الارتباط بين أفكاره التي أراد إثباتها والآيات التي ساقها لتكون وسيلة الإثبات.

وأجدني في غنى عن تتبعه في الآيات التالية:

﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾ [طه: ١٤]، ﴿وَأَنْ أَتْلُوَا ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النمل: ٩٢]، ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر: ١٧] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [فاطر: ٢٩] ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] إلخ لأنه سار فيها سيره بالآيات التي تعرضنا لها من سور الحجر وص والانشراح ويوسف والأنبياء.

الشطر الثالث

الفرقان

في الصفحة (٦٤) من الكتاب الذي نناقشه يسرد لنا الكاتب الآيات التي ورد فيها لفظ الفرقان فإذا هي ـ في ما تقصاه ـ قد جاءت في ستة مواضع.

ويلفت الكاتب نظرنا إلى أن هذا اللفظ في هذه المواضع الستة جاء معرفاً، والمواضع التي تقصاها الكاتب هي التي ذكرتها الآيات التالية:

١ ـ ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [البقرة: ٥٣].

٢ ـ ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥].

٣ ـ ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: ٣، ٤].

٤ ـ ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [الأنبياء: ٤٨].

٥ ـ ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾﴾ [الأنفال: ١].

٦ ـ ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ﴾ [الأنفال: ٤١].

الذي يثير الانتباه والاستغراب في آن واحد هو أن لفظ الفرقان قد جاء في موضع آخر لم يذكره لنا الكاتب، ولم يتعرض له لا من قريب ولا من بعيد. هذا الموضع هو:

٧ ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩].

وفي هذا الموضع جاء اللفظ غير معرَّف ومجرداً من أداة التعريف المعهودة وهي الألف واللام.

ولا ندري السبب في استبعاد الدكتور شحرور لهذا الموضع الذي ورد فيه لفظ الفرقان من المواضع التي تقصاها.

ولا يقبل منه الادعاء بأنه لم ينتبه إلى هذا الموضع، أو أن ذلك كان سهواً غير مقصود، فهو باحث يتقصى ما عُرِّف وما لم يُعرَّف، ويحصي مواضعه عدّاً، وأمانة العلم تقتضي أن يدلنا، وأن يضع أمام نواظرنا ما **(لم يُعرَّف)** لتكون الدراسة أدق وأوفى.

فهل كان لهذا التعمد منه في استبعاد هذا الموضع من المواضع التي ورد فيها لفظ (الفرقان) سبب. . . . الله أعلم.

إن كان هنالك سبب ما فإنه سيتبين لنا لدى متابعة المناقشة، ودراسة أفكار الكاتب في هذا الموضوع، وبيان الرأي الصحيح فيها.

إلا أن الذي نعلمه هو أن إغفال الكاتب لهذا الموضع الذي ورد فيه لفظ (فرقان) غير معرف، واستبعاده من المواضع التي تقصاها وأحصاها، والإيحاء للقارئ بأن هذا اللفظ لم يرد إلا (معرفاً) خلافاً لما هو ثابت بالآية ٢٩ الأنفال، أمر غير مقبول في البحث العلمي الموضوعي البعيد عن الغرض.

أول ما نواجه به الدكتور شحرور ـ في مطلع مناقشتنا لموضوع الفرقان ـ هو أنه منذ البداية ومن السطور الأولى حاول أن يمارس على نصوص الآيات التي ساقها لنا نوعاً من القهر ليفرغ في ألفاظها ما لا تطيق، وليميل بدلالاتها عما تتوجه للدلالة عليه.

وثاني ما نواجه به الدكتور شحرور هو مشكلته مع الألفاظ، فالألفاظ عنده ـ وكما شرح لنا في مطلع كتابه ـ لا تترادف، وهو من مدرسة من ينكر الترادف برغم أنه يستعمل الترادف باستمرار في شرحه لأفكاره.

ولو أن الأمر اقتصر على إنكار الترادف رأياً وقولاً، وممارسته فعلاً لهان الأمر، لكن الأمر مع هذا الكاتب هو أنه يضيق ذرعاً، ويعاني أشد المعاناة من حالة أخرى في اللغة العربية وألفاظها، هي حالة اللفظ الواحد الذي تتعدد دلالاته ومعانيه. وعلى سبيل المثال:

إذا كان إنكار الترادف لدى الكاتب جعله يرى أن ألفاظ الكتاب والقرآن والذكر والفرقان لا تتجه إلى معنى واحد، ولا تدل على مدلول واحد، فإنه في نفس الوقت ينكر ـ أو لعله لا يعلم ـ أن للَّفظ الواحد مثل لفظ (الفرقان) مثلاً أكثر من معنى واحد يدل عليه.

للإنصاف: هو لم يعلن ذلك صراحة كما فعل بحالة الترادف، إلا أن فهمه الذي توصل إليه من لفظ (الفرقان) المعرَّف في المواضع الستة التي ساقها لنا، أو الفهم الذي يحاول حملنا عليه، إنما هو إعلان لهذا الذي يعاني منه ويكابده، فإذا به لا يجد مخرجاً له من هذه المعاناة إلا في أن يتخطَّى هذه الحالة إلى مبدأ المعنى الواحد في اللفظ الواحد.

للدكتور الشحرور شأنه فيما يراه وما لا يراه من أساليب اللغة العربية وألفاظها. فله أن ينكر الترادف أو لا ينكر، وله أن ينكر تعدد المعاني في اللفظ الواحد أو لا ينكر فذلك كله يبقى مشكلة الكاتب الخاصة به، فلا يمكنه إلباسها للعربية برأيه، ولا فرضها على النص الإلهي المقدس الموحى إلى محمد ﷺ كتاباً برغبته وزعمه.

وثالث ما نواجه الكاتب به هو ممارسته لنوع من القهر على النص وعلى الزمن معاً يتجلى في انتزاعه للحدث من زمن حدوثه، ووضعه في زمن آخر لم يحدث فيه، ولم يكن من سبب لحدوثه فيه.

ومثل هذه المحاولة تشكل خطراً بليغاً على السمة التوثيقية في البحث العلمي، خاصة إذا كان إثبات البحث العلمي مما يحتاج إلى الثقة بزمنِ حدوثِ ظاهرته موضع البحث والدراسة. لأن فهم دلالة علمية ما، لا يكون أقرب إلى الصحة وأدنى إلى الثقة إلا ضمن الظروف التي أبرزت هذه الدلالة، وأهم هذه الظروف هو الظرف الذي يتعلق بزمن الحدوث.

قد لا يكون ذلك على هذه الدرجة من الخطورة لو أن موضوع البحث العلمي كان (ظاهرة مادية) بحتة، لأن دراسة (ظاهرة مادية) كتكوين الجبال والأنهار وما إلى ذلك، قد لا تكون بحاجة ماسة إلى زمن الحدوث إلا إذا كان البحث يتطلب معرفة تاريخ العينة موضوع البحث وتقدير عمرها، أو كان هذا البحث منصباً في أساسه على معرفة هذا التاريخ.

أما عندما يكون موضوع البحث العلمي (ظاهرة ترتبط ببناء مجتمعات)، و(تنظيم أمم)، و(إقامة حياتها) على أسس ثابتة، فإن لحظة الحدوث وزمن الحادثة تكون له الأهمية الأولى لارتباط ذلك بحالة للمجتمع في زمن معين، ولحظة معينة، قد لا تكون وقد لا تتكرر في زمن آخر، ولحظة أخرى، بنفس الصفات ونفس الدواعي والضرورات.

هذه المواجهات التي نواجه الكاتب بها تتجلى فيما يلي:

أولاً: ممارسة القهر على النص: [الآيتان ٣ و٤ آل عمران]:

تتجلى هذه الممارسة في محاولة فصل **بعض** النص عن سياقه، ووصله **ببعض** نص آخر مفصول هو الآخر عن سياقه، للإيحاء بأن هذين **البعضين ـ (المفصولين ـ الموصولين)** ـ يشكلان نصاً واحداً يدل على معنىً واحد هو ما يريد الكاتب أن يحملنا على فهمه والإيمان به. ويبرز ذلك واضحاً جلياً في ما صنعه بالآيتين ٣ و٤ من سورة آل عمران. فالآيتان هاتان في سياقهما الإلهي وردتا كما يلي:

﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَٰبَ بِالْحَقِّ	الخطاب لمحمد ﷺ
مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ	من الكتب كالتوراة والإنجيل
وَأَنزَلَ التَّوْرَىٰةَ	على موسى عليه السلام
وَالْإِنجِيلَ ﴿٣﴾	على عيسى عليه السلام
مِن قَبْلُ	أي من قبل أن يُنزِّل عليك يا محمد شيئاً
هُدًى لِّلنَّاسِ	إلى ما فيه خيرهم وخلاصهم
وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ	عليك يا محمد بعد ذلك
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِـَٔايَٰتِ اللَّهِ	رغم كل ذلك
لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ	جزاء كفرهم
وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ ﴿٤﴾﴾	

ولكن الكاتب وضع لهاتين الآيتين سياقاً آخر مختلفاً عن السياق الذي أوحيتا به ودلتا عليه، حيث فصل صدر الآية الثالثة عن عجزها، وعجز الآية الرابعة عن صدرها، وقدم لنا من العجز المفصول، عن صدره في الآية الثالثة

والصدر الذي فصل عنه عجزه في الآية الرابعة نصاً آخر، ضمن سياق آخر منحرفاً بذلك عن الأصل الذي تم إيحاؤه، ومغايراً له، بحيث لم يعد يؤدي إلى المعنى المقصود بالآية الثالثة ولا إلى المعنى المقصود بالآية الرابعة وإليك النص (**المفصول ـ الموصول**) الذي اجتزأه من الآيتين فصيَّره كما يلي:

﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾.

وبقراءة سطحية، يخيل للقارئ غير المتمكِّن من معرفة النص الأصلي للآيتين، وغير المتمكِّن من أساليب الأداء في اللغة العربية، أن عبارة (**من قبل**) اعتراضية، وأن عبارة(**أنزل الفرقان**) معطوفة على عبارة (**أنزل التوراة والإنجيل**) وبحيث تتجه الدلالة بهذا القارئ إلى المعنى التالي:

﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ	على موسى وعيسى
مِن قَبْلُ	أي من قبل أن يُنزِّل على محمد ﷺ شيئاً
هُدًى لِّلنَّاسِ	لما فيه خيرهم وخلاصهم
وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾	عليهما كما أنزل التوراة والإنجيل

ولا يخفي الدكتور شحرور غرضه الذي يرمي إليه، ولا يترك للقارئ طرفة عين للتأمل بما يلقى إليه. فهو ما أن يجري عملية (**الفصل ـ الوصل**) هذه حتى يسارع بلا تردد وبدون أناة إلى إعلان النتيجتين التاليتين:[(١)]

١ ـ فأول ما جاء لفظ (**الفرقان**) لموسى عليه السلام، وجاء معه الكتاب.

ويشرح الكاتب هذه النتيجة الأولى بقوله:

أي أن الفرقان جاء إلى موسى **على حدة**.

وجاء الكتاب **على حدة**.

ففرقا عن بعضهما.

٢ ـ وهذا الفرقان قال عنه في سورة آل عمران:

إن الفرقان والتوراة والإنجيل أنزلت قبل أن يأتي الكتاب إلى النبي ﷺ.

(بحثت في سور الكتاب كلها وتحرّيت وتقصَّيت فلم أجد مثل هذا القول لا في سورة آل عمران ولا في غيرها):

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٤.

أرأيتم إلى هذا الذي فعله الكاتب بالنص الإلهي المقدس في الآيتين ٣ و٤ آل عمران؟

وما أطلب من القارئ أكثر من أن يعيد قراءة الآيتين ويقارن بينهما مرتين:

المرة الأولى: كما أُوحي بهما من الله عز وجل إلى محمد ﷺ.

والمرة الثانية: كما عرضهما لنا الدكتور شحرور.

وأترك للقارئ الحصيف بعد ذلك أن يصل إلى النتيجة التي تعلنها القراءتان. وأن يرى ببصره وبصيرته أثَرَ عملية **(الفصل ـ الوصل)** التي مارسها الكاتب على نص الآيتين هاتين، وكيف غيَّر وبدَّل وقدَّم وأخَّر لا لشيء إلا ليخدم فكرة ثابتة لديه، وعقيدة راسخة في ذهنه، لا تحتاج لتتسرب إلى نفوس المسلمين، وتنغرس في عقولهم، وتغشى عقائدهم، إلا أن يبحث لها عن غطاء يسترها. ولا أفضل من أن يكون هذا الغطاء عمامة، حيث ارتسمت العمامة شعاراً للعلماء بالنص الإلهي المقدس الموحي به إلى محمد ﷺ كتاباً للمسلمين وعلامة عليهم.

ولو أن الكاتب لم يحاول أن يلبس بحثه عمامة، ولو أنه ألبسه لباساً فلسفياً آخر لهان الأمر، ولكان أصدق في سعيه وأنصف لعقل القارئ وفكره، إلا أن تكون عقيدة المسلم ومسلماته الثابتة التي يؤمن بها هي القصد وهي الهدف.

إنني أذكر الدكتور شحرور بالآية التالية:

﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ۖ:
يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ.
وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ ۚ.
وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ
فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣﴾﴾ [المائدة: ١٣].

راغباً بصدق أن أنصح له بالحذر الشديد من أن يلج ما ولجوا، ويصنع ما صنعوا، حتى يكون بمنأى عن أن يأثم مثل ما أثموا.

ثانياً: الممارسة القهرية على النص والزمن معاً: [الآيات ١٨٥ البقرة و١٥١ ـ ١٥٣ الأنعام]:

وكما تجلت الممارسة القهرية على النص في محاولة فصل بعض النص عن سياقه ووصله ببعض نص آخر، فإنها تتجلى هنا بـ:

١ ـ فصل النص عن زمن نزوله وإقحامه على زمن سابق.

٢ ـ محاولة الاستفادة من النتيجتين اللتين أعلنهما بعد عملية **(الفصل ـ الوصل)** القهرية التي مارسها على الآيتين ٣ و٤ آل عمران وكأنهما أصبحتا مسلمتين بدهيتين ثابتتين.

٣ ـ محاولة تخصيص (الفرقان) بموسى عليه السلام دون محمد ﷺ والزعم أن ما أوحي إلى محمد إنما هو تكرار لما كان أوحي لموسى، وصورة عنه.

٤ ـ الزعم بأن (الفرقان) الذي اختص به موسى، وأوحي إلى محمد ﷺ بصورة مكررة منه، لا يعدو أن يكون ما اصطلح على تسميته بـ(الوصايا العشر).

٥ ـ الزعم أن (الكتاب) الذي أوحي به إلى كل من موسى وعيسى عليهما السلام، هو الآخر ليس التوراة ولا الإنجيل ولا يعنيهما، وإنما يعني التشريع فقط، وأن الوصايا جاءت مفصولة عنه.

٦ ـ الزعم بأن بني إسرائيل الذين عاصروا موسى عليه السلام هم الذين أنعم الله عليهم بالصراط المستقيم لأول مرة.

ويؤكد الكاتب ذلك تأكيداً يخال المرء معه أن هذا الكاتب ربما كان أقرب إلى موسى عليه السلام من أخيه هارون، وأقرب إلى عيسى من تلاميذه بطرس ويوحنا ويعقوب[1]، وأقرب إلى محمد ﷺ من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم. فهو يكشف لنا عن حقائق لم يعلموها ويتحدث لنا عن وثائق لنصوص أوحيت لم يذكروا لنا عنها شيئاً، ولا نَقَلَ ناقل عبر القرون الممتدة من عهد موسى إلى اليوم أنه رآها أو سمع بها أو قرأ عنها.

ويؤكد لنا في أحدثها نزولاً ـ ما أوحي إلى محمد ﷺ ـ تأكيد من كان في مكة فوعى ما نزل فيها، ثم هاجر مع محمد ﷺ إلى المدينة ووقف على ما نزل

---

(١) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح السابع عشر، ص٣١.

فيها لم تفته من ذلك آية، لا بنصها ولا بمكان نزولها ولا بسبب هذا النزول.

ويسوق لنا هذا الكاتب الآيات ١٨٥ البقرة و١٥١ ـ ١٥٣ الأنعام شاهداً على ما يؤكد ودليلاً عليه، فهل أفلح؟

لنناقش الأمر معه ـ إذن ـ ونرى:

١ ـ قصة الوصايا العشر:

يسوق الكاتب الآيات ١٥١ و١٥٢ و١٥٣ من سورة الأنعام ليعلن عنها وليقول لنا بأننا لو تأملناها لم يكن من الصعوبة أن نستنتج أنها هي الوصايا العشر[1]، وأن هذه الوصايا جاءت:

أ ـ لموسى مفصولة عن الكتاب، ثم تكرر نزولها ذاتها على عيسى ومحمد ﷺ.

ب ـ أن الكتاب بالنسبة لموسى وعيسى هو التشريع فقط.

ج ـ أن التوراة والإنجيل هما غير الكتاب الموحى به إلى كل منهما.

د ـ أن الذين أنعم الله عليهم بالصراط المستقيم لأول مرة هم بنو إسرائيل الذين عاصروا موسى عليه السلام.

ونرد على الكاتب بما يلي:

أ ـ نحن مع الكاتب أن الوصايا التي تضمنتها الآيات الثلاث ١٥١ ـ ١٥٣ من سورة الأنعام هي ـ مبدئياً ـ عشر وصايا.

ب ـ إلا أننا ننكر في الوقت نفسه أن يكون ما أنزل على أي من موسى وعيسى ومحمد من الوصايا هو عشر وصايا فقط.

وبكل سهولة يستطيع أي امرئ أن يتصفح النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً ليجد فيه من الوصايا المبثوثة في آيات هذا النص ما يفوق هذا العدد ويزيد عليه أضعافاً كثيرة.

ولن ابتعد عن سورة الأنعام ذاتها، فمنها أضع أمام هذا الكاتب الآية ١٤١ التي جاء فيها:

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٥.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعۡرُوشَٰتٍ وَغَيۡرَ مَعۡرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخۡلَ وَٱلزَّرۡعَ مُخۡتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيۡرَ مُتَشَٰبِهٍۚ
كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ.
وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ.
وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴿١٤١﴾﴾ [الأنعام: ١٤١].

في هذه الآية الواحدة، ومن سورة الأنعام ذاتها التي لجأ إليها الكاتب. ثلاث وصايا أُخَر غير العشرة التي اكتشفها هذا الكاتب زاعماً أنها نسخة مكررة من الوصايا العشر التي سبق أن نزلت على موسى عليه السلام.

وهذه الوصايا الثلاث أوحي بها إلى محمد ﷺ. وليس بين أيدينا ما يشير إلى نزولها ذاتها أو مثلها إلى موسى وعيسى من قبل، وإن كنا لا نستبعد ذلك.

كما وأنه بكل سهولة يستطيع أي امرئ أن يتصفح التوراة والإنجيل المتداولين والموجودين بين أيدي الناس اليوم باسم العهد القديم والعهد الجديد، ليجد في كل منهما من الوصايا ما يفوق هذا العدد ويزيد عليه أضعافاً كثيرة.

وقد قمت بنفسي بإجراء دراسة على الوصايا الواردة في هذين العهدين فلم أجد ـ على كثرة ما فيهما من وصايا ـ نصاً واحداً يتضمن عشر وصايا فقط كما هو الحال في الآيات ١٥١ ـ ١٥٣ الأنعام. فالوصايا في هذين العهدين ـ على كثرتها ـ تأتي بشكل إما أقل من عشر أو أكثر من ذلك. وهذا هو الأمر بالنسبة للنص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً أيضاً.

وأكون شاكراً جداً للدكتور شحرور إن دلني على نص واحد فيهما ـ أعني التوراة والإنجيل ـ يتضمن عشر وصايا مجموعة مع بعضها في فقرة واحدة أو في فقرات متتالية. كما هو الأمر في الآيات الثلاث ١٥١ ـ ١٥٣ الأنعام.

وربما قال قائل: إن الكاتب يتحدث عن وصايا عشر أعلن بوضوح أنها جاءت إلى موسى **مفصولة عن الكتاب الذي هو غير التوراة وغير الإنجيل**. وبالتالي فإن ما ورد في هذين العهدين لا يصلح رداً على ما أعلنه وقرره، وأن ما توصل إليه يستند إلى آيات من النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً لا إلى غيره، فهل لك من رد عليه من هذا النص ذاته.

أقول: نعم.

إليكم الرد من سورة الأنعام ذاتها أيضاً:

أ ـ الآيات ١٥١ و١٥٢ و١٥٣ تبدأ بما يلي:

﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾.

ثم يأتي سرد هذه المحرمات التي بلغت عشرة.

ب ـ الآية ١٤٦ من سورة الأنعام تضمنت ما يلي:

﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾.

هذه الآية تعلن أن الله عز وجل حرم على الذين هادوا أمرين لم يرد لهما ذكر في المحرمات العشرة التي ورد ذكرها في الآيات ١٥١ و١٥٢ و١٥٣ الأنعام، فكيف تكون الوصايا التي جاءت إلى موسى عشر وصايا وهي في النص ذاته الذي اعتمده الكاتب، وفي آيات متقاربة جداً بلغت اثنتي عشرة وصية؟

لو أن الدكتور شحرور أمعن النظر في الآيات ١٥١ ـ ١٥٣ الأنعام بحياد العالم، لما وقع ـ وحاول أن يوقعنا ـ بما وقع فيه من ابتعاد عن دلالة هذه الآيات الثلاث.

هذه الآيات الثلاث يتوجه الخطاب فيها إلى محمد ﷺ لا إلى موسى ولا إلى عيسى عليه السلام.

وكان على الكاتب أن يضع هذه الآيات ضمن سياق النص الذي وردت فيه، ولو فعل لأنصف القارئ واحترم تفكيره وعقله. فسياق النص هو فيما يلي:

﴿فَإِن كَذَّبُوكَ يا محمد

فَقُل رَّبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ

وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ﴿١٤٧﴾

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا من قريش

لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا

وَلَآ ءَابَآؤُنَا	
وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ	
كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ	وهم بنو إسرائيل
حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا	
قُلْ:	يا محمد
هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ؟	
إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا	
تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾	
قُلْ:	يا محمد
فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ	
أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾	
قُلْ	يا محمد
هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ	
حَرَّمَ هَٰذَا	إن كنتم صادقين لا مخرصين
فَإِن شَهِدُوا۟ فَلَا تَشْهَدْ	يا محمد
مَعَهُمْ	
وَلَا تَتَّبِعْ	يا محمد
أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا	
وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ	
وَهُم بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٠﴾	
قُلْ	يا محمد
تَعَالَوْا۟	أيها المشركون
أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ	
أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا	
وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا	
وَلَا تَقْتُلُوٓا۟.... ﴾	

ولو كانت الآيات ١٥١ ـ ١٥٣ الأنعام هي التي جاءت إلى موسى عليه السلام من قبل أن تأتي إلى محمد ﷺ لكان يسيراً أن يشار إلى ذلك، خاصة وأنه قد

تم التعرض لبعض مما جاء إلى موسى من تحريم على الوجه الوارد في الآية ١٤٦ الأنعام، وهي تكاد أن تلتصق بالآية ١٥١ لا فرق بينهما سوى أربع آيات تتحدث عن مجادلة المشركين وعنادهم.

على أن هذه المحرمات العشرة الواردة في هذه الآيات الثلاث من سورة الأنعام ١٥١ ـ ١٥٣ يمكن القول فيها بأنها محرمات على البشر جميعاً لا يمنع من ذلك مانع. والأمر المختلف عليه مع الكاتب هو أن يجعل منها وصايا نزلت على موسى ولأول مرة، وتكرر نزولها بذاتها إلى عيسى ثم إلى محمد ﷺ. وهذا أمر لا دليل عليه إلا رغبة الكاتب بذلك.

٢ ـ الزعم بأن الكتاب بالنسبة لموسى وعيسى عليهما السلام هو التشريع فقط، وهو غير التوراة وغير والإنجيل.

وهذا أمر لا تشير إليه أية آية من الآيات التي يسردها الكاتب لا في سورة الأنعام ولا في غيرها.

وإذا لم يكن الكتاب بالنسبة لموسى هو التوراة، وبالنسبة لعيسى هو الإنجيل فما هو؟ وأين هو؟

أين هذا التشريع الذي هو كتاب موسى عليه السلام؟

أين هذا التشريع الذي هو كتاب عيسى عليه السلام؟

دُلّنا عليه بربك من النص الذي أوحي به إلى محمد ﷺ، أو من النصوص التي أوحي بها إلى موسى وعيسى عليهما السلام تصريحاً أو تلميحاً ونحن لك من الشاكرين.

وإذا كنتَ فهمتَ من الآيات ١٥١ ـ ١٥٣ الأنعام أنها الوصايا العشر التي جاءت إلى موسى عليه السلام، وتكرر نزولها بذاتها إلى عيسى ومحمد ﷺ فهلا سقت لنا آيات ـ أية آيات ـ أُخرَ تشير إلى أن الذي أنزل على كل من موسى وعيسى هو:

أ ـ كتاب فيه تشريع مستقل عن التوراة والإنجيل.

ب ـ توراة وإنجيل ليس فيهما وصايا ولا تشريع.

جـ - فرقان قاصر على عشر وصايا دون سواها جاءت إلى موسى قبل عيسى ومحمد ﷺ.

إننا لم نفهم من الآيات التي سقتها لنا من الأنعام ومن غيرها مثل ما فهمت، ولم نجد فيها ما وجدت، فهلا ساعدتنا على الاقتناع بأدلة أخرى يمكن أن نتلمس فيها - ولو بصعوبة بالغة - ما تريد إقناعنا به؟

وقبل إنهاء البحث في مقولة (الوصايا العشر) فإنني ألفت نظر الكاتب إلى أن هذه الوصايا التي تضمنتها الآيات ١٥١ - ١٥٣ هي تسع وصايا لا عشر. حيث أن نص الآية ١٥٣ لا يتضمن أية وصية، وإنما هو إخبار بأن صراط الله المستقيم هو في اتباع ما وصى به في الآيتين ١٥١ و١٥٢ فإن تفرقوا تفرقت بهم السبل عن سبيله.

وأهم من هذا هو أن ما تضمنته الآيات ١٥١ - ١٥٣ ليس مجرد وصايا وإخبار عن خطورة عدم اتباعها والتفرق عنها.

إن ما تضمنته هذه الآيات يشكل إطاراً بارزراً للمنهج الإسلامي تنعقد به الرابطة بين الإسلام وأتباعه. فلقد كان محمد ﷺ يبايع الناس بهذه الآيات الثلاث على أن من وفى بهن كان أجره على الله.

روى عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: (أيكم يبايعني على هذه الآيات الثلاث؟ ثم تلا: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ حتى فرغ من ثلاث آيات ثم قال: من وفى بهن فأجره على الله ومن انتقص منهن شيئاً فأدركه الله في الدنيا كانت عقوبة ومن أخره إلى الآخرة كان أمره إلى الله إن شاء أخره وإن شاء عفى عنه).

٣ - قصة الإنعام على بني إسرائيل:

ولا يكتفي الكاتب بتسويق مقولة (الفرقان هو الوصايا العشر) وأنه جاء إلى موسى دون عيسى ومحمد، وأن ما جاء إليهما من الفرقان إنما هو نسخة مكررة من هذه الوصايا ذاتها التي جاءت إلى موسى على الوجه الذي بيناه آنفاً وقمنا بالرد عليه ودحضه.

ولكنه - وبدون مبرر - يقحم بني إسرائيل الذين عاصروا موسى عليه السلام في الموضوع ليعلن:

أ ـ أنهم هم الذين أنعم الله عليهم بالصراط المستقيم أول ما أنعم.

ب ـ أن الوصايا هي الصراط المستقيم.

إنها شهادة حسن سلوك لبني إسرائيل الذين عاصروا موسى دون تفريق بين (المستضعفين منهم) الذين منَّ الله عليهم بنعمه، وأولئك (الجاحدين) الذين سقطوا في الكفر والضلال بعد نجاتهم من فرعون مباشرة، فسخط الله عليهم وحلت عليهم لعنته إلى يوم الدين؟

ولا يتورع الكاتب عن محاولة انتزاع هذه الشهادة ـ التي يتصدى لإعطائها إلى بني إسرائيل ـ من نص الآية السادسة من سورة الفاتحة:

﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٦]. معلناً بدون حرج وبدون أية تورية:

(أن الناس الذين أنعم الله عليهم بالصراط المستقيم لأول مرة هم بنو إسرائيل الذين عاصروا موسى).

ويتبع شهادة الإنعام الإلهي عليهم بالصراط المستقيم بشهادة (تفضيلهم على العالمين) محاولاً مرةً ثانية انتزاع هذه الشهادة من نص الآية ٤٧ البقرة: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧].

لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

أستغفر الله العظيم.

لماذا؟

أي مكسب يكسبه الفكر المعاصر؟

وأي هدف تصيبه دعوى المعاصرة من منح مثل هذه الشهادات لقوم يطرحون أنفسهم وقضيتهم على أساس من مزاعم موغلة في القدم إيغالاً عميقاً جداً إن صحت، فكيف إن كانت لا أساس لها مهما وَهَىٰ هذا الأساس وضعف؟

من قال لك بأن: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ في الآية السادسة من سورة الفاتحة تدل على بني إسرائيل وتعنيهم؟

من أين أتيت بهذا؟

هلا قدمت لنا دليلك على ذلك؟

إذا كان نص ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ في الآية السادسة من الفاتحة تدل على بني إسرائيل، فمن هم ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ الذين ورد ذكرهم في الآية السابعة التي تلتها؟

إذا كان بنو إسرائيل هم الذين أنعم الله عليهم، فكان عليك أن تدلنا على ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾، وإلا كان طرحك للدليل أبتراً، لأن الوصفين أتيا متتاليين، في آيتين متعاقبتين، لا يفصل بينهما حرف واحد.

هاتان الآيتان:

﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ ۝٦﴾ [الفاتحة: ٦].

﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفاتحة: ٧].

متلازمتان تلازم فهم الشر بالخير، وفهم الخير بالشر، تلازم فهم النور بالظلام، وفهم الظلام بالنور، بحيث لا تفهم آية منهما فهماً تاماً وفق الدلالة المطلوبة منها إلا مع الأخرى.

وما كان لأحد أن يعرف للنور معنى لولا معرفته للظلام، وما كان لأحد أن يعرف الخير لولا معرفته للشر.

وكذلك ما كان لأحد أن يعرف السعادة في نعم الله عليه، لولا معرفته الشقاء في غضبه.

من هم المغضوب عليهم إذاً؟

هذا السؤال نطرحه بإلحاح على الدكتور شحرور لكي تكون دلالة ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ التي يحاول إقناعنا بها صحيحة وسليمة، فهل له أن يتكرم علينا ويجيب؟

إنني أسأل الدكتور شحرور: لماذا لم تطرح السؤال على نفسك وتقدم الجواب عليه عندما تطوعت لمنح بني إسرائيل هذه الشهادة زاعماً غير ما قيل فيهم، ومنعماً عليهم بما لم ينعم الله به عليهم؟

هل تعلم أن بني إسرائيل هم ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ في الآية السابعة من سورة الفاتحة؟

إذا كنت لا تدري فتلك مصيبة   وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

وإذا كان بنو إسرائيل هم ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ فكيف يصح أن يوصفوا في نص إلهي مقدس محكم بوصفين متناقضين في آيتين متعاقبتين متلازمتين مثل هاتين الآيتين من سورة الفاتحة؟

عندما يكون بنو إسرائيل هم﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ بنص الآية السابعة، فإنهم بالمفهوم المخالف ليسوا من ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ بنص الآية السادسة.

﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ هم (النبيون) و(الصديقون) و(الشهداء) و(الصالحون).

وقد ورد تعدادهم هذا ووصفهم بأنهم هم الذين أنعم الله عليهم، من الله ذاته جل جلاله الذي هو من أنعم عليهم ـ لا مني ولا منك ولا من أحد آخر ـ وذلك بقوله تشجيعاً للناس على الطاعة:

﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا ﴿٦٩﴾﴾ [النساء: ٦٩].

وعندما يصف الله تعالى أناساً بوصف معين، ويذكر فئاتهم، فليس لأحد سواه أن يقوم بإكساء هذا الوصف لمن لا يندرج تحت فئة من الفئات الموصوفة به، كما أنه ليس لأحد أن يزيد في هذه الفئات برغبته وهواه.

ونص الآية ٦٩ النساء واضح وصريح بأن الذين أنعم الله عليهم هم: ﴿مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ﴾ [النساء: ٦٩].

فإذا عرفنا أن سورة الفاتحة مكية، وسورة النساء مدنية، فإن هذا يعني أن آية النساء تحمل مهمة البيان لآية الفاتحة وشرح مضمونها بتعيين الذين تم الأنعام عليهم، والدلالة عليهم بشكل يزيل أي احتمال لأي لبس أو غموض بسبب ما تضمنته من تعداد وتفصيل.

فهل بنو إسرائيل بعد فتنة السامري منهم؟

والآية التي يستشهد بها الدكتور شحرور ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [البقرة: ٤٧]. لا تعني ما تعنيه الآية ٦٩ النساء. وبين المعنيين فرق لا يخفى على الباحث المنصف.

إن بين هاتين الآيتين من الفرق ما بين المطلق والنسبي:

ففي آية النساء (**تفضيل مطلق**) في الزمان والمكان والنسب لأنه يختص بفئات لا يتصور منها المخالفة لأمر ربها، وهي فئات انتهى وجود بعضها وهم النبيون، بينما الفئات الأخرى ما تزال موجودة، وستوجد دائماً إلى أن تقوم الساعة، وهم: الصدِّيقون، والشهداء، والصالحون، ولا يمكن تصور صدِّيق، وشهيد، وصالح، يعلن المعصية لله ويعمل على مخالفة أوامره ونواهيه، ويمعن في جحوده للإنعام إمعانه في الكفر به. وإنعام الله على هذه الفئات شامل لكل نعمة، وغير محصور بنعمة واحدة أو اثنتين أو ثلاث.

بينما آية البقرة فيها (تفضيل فئة معينة ذات نسب معين في زمان معين) يوم كانت تستحق هذا الفضل، وعندما كفرت بنعمة الله عليها بدَّل الله هذا الفضل غضباً وسخطاً، وقد وردت هذه الآية (٤٧ البقرة) ضمن سياق قصة بني إسرائيل وتوثيق جحودهم للفضل من قبيل التذكير قبل إعلان العقاب.

ولو أن الكاتب أنصف نفسه وأنصف القارئ لذكر الآية ٤٧ البقرة ضمن القصة كاملة، ولو فعل لوجد هذا الفصل من قصة بني إسرائيل قد انتهى بعد أربع عشرة آية بأن ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾﴾ [البقرة: ٦١].

فهل يكون من الذين أنعم الله عليهم. النبيون وقتلة الأنبياء؟

وهل يكون من الذين أنعم الله عليهم: الصالحون والعاصون؟

إنعام الله على بني إسرائيل في الآية ٤٧ البقرة (**إنعام نِسْبي**) ما كانوا على الهدى، وعندما كفروا وجحدوا استُبْدِل بالأنعام عليهم سخَطٌ من الله وغضب، فلا يصح أن يقال أنهم ممن تشملهم الآية السادسة من سورة الفاتحة ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، لأن هذه الآية تتعلق بـ(الإنعام المطلق) الدائم الشامل لكل نعمة وإلى يوم الدين، وإلا لما كلف المسلمون بالدعاء بهذه الآية في كل صلاة وفي كل ركعة.

وهل يدعو عاقل ربه أن يهديه إلى صراط الذين اسْتُبْدِلَ بالأنعام عليهم سخطُ الله وغضبه؟

ولا يكتفي الدكتور شحرور بهذا، بل يحاول تدعيم هذا الفضل الذي سعى لإضفائه على بني إسرائيل بالزعم بأن هذه الوصايا الواردة في الآيات الثلاث من سورة الأنعام هي الصراط المستقيم مستشهداً على ذلك بما ورد في سورة الصافات:

﴿وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَـٰرُونَ ﴿١١٤﴾ وَنَجَّيْنَـٰهُمَا وَقَوْمَهُمَا مِنَ ٱلْكَرْبِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١١٥﴾
وَنَصَرْنَـٰهُمْ فَكَانُوا۟ هُمُ ٱلْغَـٰلِبِينَ ﴿١١٦﴾
وَءَاتَيْنَـٰهُمَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلْمُسْتَبِينَ ﴿١١٧﴾
وَهَدَيْنَـٰهُمَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١١٨﴾﴾ [الصافات: ١١٤ ـ ١١٨].

كل ذلك دون أن يوضح لنا الكاتب وجه الربط بين آيات الأنعام الثلاث وهذه الآيات من سورة الصافات إلا أن يكون لفظ (الصراط) قد ذكر في كليهما وهذا لا يكفي لإثبات ما يحاول الكاتب إثباته.

وبعد جمع آراء الكاتب هذه حول الفرقان إلى بعضها بعضاً نصل إلى أنه يريد تثبيت، النتائج التالية:

أ ـ الفرقان هو الوصايا العشر التي تضمنتها الآيات ١٥١ و١٥٢ و١٥٣ الأنعام.

ب ـ الوصايا العشرة هي الصراط المستقيم.

ج ـ **بنو إسرائيل هم أول** من أنعم الله عليهم بهذا الصراط المستقيم الذي لا يتبدل ولا يتغير.

فهل الأمر كذلك...؟

وهل أنصف الكاتب وكان أميناً في عرضه لآيات من أقدس نص إلهي على الإطلاق؟

تعالوا نرى معاً النعم التي أنعمها الله على بني إسرائيل ـ وهي كما أسلفت (نعم نسبية) في زمانهم لا تتعداه أبداً ـ ونقارنها بالوصايا التي تضمنتها الآيات الثلاث من سورة الأنعام، فهل نجد فيها واحدة منها؟

أعرض مزاعم الكاتب هذه وأدحضها بالنص نفسه الذي استشهد به لإسباغ الفضل على بني إسرائيل، ومن نص الآية (٤٧) البقرة نفسها بعد وضعها ضمن سياق القصة الكاملة لموضوعها، دون انتزاعها منه وعرضها بتراء

كما فعل، لأن بعض النص لا يعطي الصورة الصحيحة لدلالة النص في صيغته التامة.

لقد حدد الله تعالى النعم التي أنعمها على بني إسرائيل وعددها كما يلي:

﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ
وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾
وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾﴾.

فإذا تساءلنا ما هي هذه النعم، ما هو هذا الفضل الذي يتطلب التقوى من يوم لا تجزي فيه نفس عن نفس شيئاً، ولا يقبل منها شفاعة، ولا يؤخذ منها عدل؟

فإن الجواب يأتينا فوراً:

﴿وَإِذۡ نَجَّيۡنَٰكُم مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ — النعمة الأولى
يَسُومُونَكُمۡ سُوٓءَ ٱلۡعَذَابِ
يُذَبِّحُونَ أَبۡنَآءَكُمۡ
وَيَسۡتَحۡيُونَ نِسَآءَكُمۡۚ
وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٞ مِّن رَّبِّكُمۡ عَظِيمٞ ﴿٤٩﴾
وَإِذۡ فَرَقۡنَا بِكُمُ ٱلۡبَحۡرَ فَأَنجَيۡنَٰكُمۡ وَأَغۡرَقۡنَآ — النعمة الثانية
ءَالَ فِرۡعَوۡنَ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ ﴿٥٠﴾
وَإِذۡ وَٰعَدۡنَا مُوسَىٰٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗ ثُمَّ ٱتَّخَذۡتُمُ
ٱلۡعِجۡلَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَنتُمۡ ظَٰلِمُونَ ﴿٥١﴾
ثُمَّ عَفَوۡنَا عَنكُم — النعمة الثالثة
مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٥٢﴾
وَإِذۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡفُرۡقَانَ — النعمة الرابعة
لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴿٥٣﴾

وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ إِنَّكُمۡ
ظَلَمۡتُمۡ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلۡعِجۡلَ

فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ذَٰلِكُمۡ	
خَيۡرٞ لَّكُمۡ عِندَ بَارِئِكُمۡ	
فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۚ	النعمة الخامسة
إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾	
وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ	
نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ	
وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾	
ثُمَّ بَعَثۡنَٰكُم مِّنۢ بَعۡدِ مَوۡتِكُمۡ	النعمة السادسة
لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٥٦﴾	
وَظَلَّلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡغَمَامَ	النعمة السابعة
وَأَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَنَّ وَٱلسَّلۡوَىٰۖ	النعمة الثامنة
كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡۚ	
وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ ﴿٥٧﴾	

فإذا أتبعنا هذه الآيات الإحدى عشرة من سورة البقرة بآية المائدة فإننا نجد النعم التالية:

إِذۡ جَعَلَ فِيكُمۡ أَنۢبِيَآءَ	النعمة التاسعة
وَجَعَلَكُم مُّلُوكٗا (تملكون أنفسهم بعد أن كنتم لآل فرعون عبيداً مملوكين)	النعمة العاشرة
وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمۡ يُؤۡتِ أَحَدٗا مِّنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ	النعمة الحادية عشر

[المائدة: ٢٠]

وبدهي أن الغمام الذي أظلَّهم به وما أنزل عليهم من المن والسلوى كما ورد في آيات البقرة، هو مما آتاهم ولم يؤته أحداً من العالمين كما ورد في آية المائدة.

وبعد كل هذا نجد أن أية نعمة من هذه النعم التي بلغت إحدى عشرة نعمة ذكرها الله تعالى أنها هي التي أنعم بها على بني إسرائيل. لم يرد ذكرها ـ أو الإشارة إليها مجرد إشارة أو التذكير بها مجرد تذكير ـ في الوصايا التي تضمنتها الآيات ١٥١ و١٥٢ ١٥٣ من سورة الأنعام.

هل للدكتور شحرور أن يتكرم ويوضح لنا أي المجموعتين من الآيات

هي التي تعني بني إسرائيل وتدل عليهم أكثر من الأخرى:

المجموعة الأولى: المؤلفة من الآيات ١٥١ و١٥٢ و١٥٣ الأنعام؟

أم

المجموعة الثانية: المؤلفة من الآيات ٤٧ ـ ٥٧ البقرة والآية ٢٠ المائدة؟

وهل له أن يدحض ما ذهبنا إليه بأدلة تسعفه فيما ذهب إليه؟

إننا نتحداه!!!

على أن الموضوع ـ أعني موضوع بني إسرائيل ـ أخطر فيما أرى من أن يَمُرَّ الإنسان عليه مَرَّ الكرام. وقد كان على الدكتور الشحرور أن يذكر بصراحة أن بني إسرائيل الذين مات موسى عنهم هم الذين سخط الله عليهم وحلت عليهم لعنته وغضبه. وأن موسى عليه السلام ما ترك هذه الدنيا وهو راض عنهم، إلا قلة منهم هم الذين كانوا صالحين من أمثال (يشوع) عليه السلام.

وقد كان عليه أن يكون أكثر وعياً بـ(البعد السياسي) لموضوع بني إسرائيل الذي يترك طرحه في ذهن القارئ ـ وخاصة إذا كان من (المسلمين على مضض) الذين ليس لديهم من المعرفة التاريخية بالديانات والرسل إلا النذر القليل ـ من أن بني إسرائيل قد حازوا على أنعم الله، وأنهم على الصراط المستقيم، وأنهم هم الذين فضلهم الله على العالمين.

وهو إذا لم يكن قد انتبه لهذا البعد، ولم يعه الوعي المطلوب، فإنه يكون قد دخل مدخلاً خطيراً جداً ما كنا نريده له، ولا نريده لغيره من المفكرين. إلا إن كان ذلك أحد أهداف دعوى المعاصرة.

لا نريد أن نظلم الرجل، إلا أننا نجد أن ما قد يتركه فهمه لموضوع الآيات ١٥١ ـ ١٥٣ الأنعام والآية ٦ الفاتحة في ذهن القارئ يفرض علينا أن نخصص له صفحات تجلوه، وتظهر حقيقته، وتضع قصة بني إسرائيل في موضعها الصحيح بذهن هذا القارئ، خاصة وأننا في معركة شرسة مع هؤلاء القوم تتطلب منا الوعي المستمر بحقائق هذه (القصة ـ القضية) وعدم الغفلة لحظة عن أبعادها تحت أي غطاء كان من معاصرة أو غيرها.

وسأعود لمعاجلة هذه (القصة ـ القضية) بعد الفراغ من مناقشة مفهوم الفرقان لدى الكاتب مباشرة. إنصافاً للحقيقة، وإعلاناً لها، ووفاء لعقل

القارئ، حتى يكون على بينة من هذا الأمر الخطير.

٤ ـ فصل النص عن زمن نزوله، وإقحامه في زمن سابق:

وفصل النص عن زمن نزوله، وإقحامه في زمن سابق يتجلى في زعم المؤلف:

أ ـ أن آيات الفرقان في سورة الأنعام ليست مكية.

ب ـ أن الفرقان أنزل على رسول الله في معركة بدر في رمضان لذا سمي يوم الفرقان[1].

حوادث متفرقة، ونصوص مختلفة الدلالة، خلط بينها الكاتب ليقدم لنا ـ بعد الخلط ـ صورة لم تكن في الزمن المكي، ولم تكن في الزمن المدني. كما خلط بين (الفرقان ـ الكتاب) و(الفرقان ـ الحالة).

إننا نقرر بهذا الصدد ما يلي:

أ ـ أن سورة الأنعام بشكل عام من السور المكية. إلا آيات ثلاث هي ١٥١ و١٥٢ و١٥٣ فمدنية.

ب ـ هذه الآيات الثلاث ليس فيها أي ذكر للفظ (الفرقان) لا تصريحاً ولا تلميحاً.

ج ـ إن سورة الأنعام بكاملها لا تتضمن أي ذكر للفظ (الفرقان) لا تصريحاً ولا تلميحاً.

د ـ إن الآيات التي تضمنت لفظ (الفرقان) معرفاً هي ست آيات وردت في السور الخمس التالية:

البقرة	الآيتان ٥٣ و١٨٥	وهي سورة مدنية
آل عمران	الآية ٤	وهي سورة مدنية
الأنفال	الآية ٤١	وهي سورة مدنية
الأنبياء	الآية ٤٨	وهي سورة مكية
الفرقان	الآية ١	وهي سورة مكية

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٦.

من هذا يتبين أن سورة الأنعام لا علاقة لها البتة بأي زعم لتحديد أي مفهوم خاص للفظ (الفرقان) الذي لم تأت على ذكره أبداً في أية آية من آياتها، أو في أي دلالة لهذه الآيات على أي معنى خاص لـ(الفرقان)، اللهم إلا من حيث كونها جزءاً من المفهوم العام لمعنى (الفرقان) الذي هو (الكتاب) الموحى به إلى محمد ﷺ بالمعنى واللفظ معاً، ومن حيث أنه قد سميت بهذا الاسم سورة من سُوَرِهِ.

وبالتالي، فإنه ليس لأحد أن يزعم وينحل إلى سورة الأنعام **أنها تضمنت آيات الفرقان** ويشير إليها بأرقامها ١٥١ و١٥٢ و١٥٣ ليقرر بعد ذلك أن هذه الآيات التي حمَّلها الكاتب معنى الفرقان ونحله إليها مكية أو غير مكية.

والذي يلفت النظر أن **سورة الفرقان** نفسها أتت على ذكر لفظ الفرقان في آية واحدة هي الآية الأولى منها ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾، وأن هذه السورة مكية كلها ليس فيها آية مدنية واحدة.

من دراسة هذه الآيات الست، نجد حديثاً عن كتاب تم **(إيتاؤه)** لموسى وهارون عليهما السلام كما ورد في الآيتين التاليتين:

أ ـ ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝٥٣﴾ [البقرة: ٥٣].

ب ـ ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَـٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ۝٤٨﴾ [النساء: ٤٨].

كما تم **(إنزاله)** على محمد ﷺ كما ورد في الآيات الثلاث التالية:

أ ـ ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَـٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ب ـ ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾.

ج ـ ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: ١].

بينما تفردت آية واحدة بالحديث **(عن تحديد زمن لحالة حدثت)** لا عن كتاب، وذلك في الآية التالية:

﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ

وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾﴾ [الأنفال: ٤١].

والحالة التي حدد زمنها بيوم الفرقان، هي حالة التقاء الجمعين:

جمع المسلمين الذين خرجوا من المدينة.

وجمع المشركين من قريش الذين خرجوا من مكة، حيث التقى هذان الجمعان على بدر. وحيث كانت تلك المعركة معركة بدر.

وقد أتت الآيات ٤٢ و٤٣ و٤٤ بعد الآية ٤١ الأنفال مباشرة لإعطاء ملامح أخرى لهذه (الحالة) تتجاوز مجرد التقاء الجمعين لتتحدث عن مكان كل من الجمعين في ميدان المعركة، وعن رؤية كل جمع لصورة الجمع الآخر. وكما يلي:

﴿إِذْ أَنتُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلدُّنْيَا

وَهُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلْقُصْوَىٰ

وَٱلرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنكُمْ ۚ

وَلَوْ تَوَاعَدتُّمْ لَٱخْتَلَفْتُمْ فِى ٱلْمِيعَٰدِ ۙ وَلَٰكِن لِّيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ

لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٤٢﴾

إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا ۖ

وَلَوْ أَرَىٰكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ

وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ سَلَّمَ ۗ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٤٣﴾

وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ ٱلْتَقَيْتُمْ فِىٓ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِىٓ أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٤٤﴾﴾ [الأنفال: ٤٢ ـ ٤٤].

كما أتت الآيات بعد ذلك بما أنزل الله على عبده يوم الفرقان ـ يوم التقى الجمعان ـ من أحكام تتعلق بالقتال والاستعداد له، وبالطلب إلى النبي أن يحرض المؤمنين على القتال على ما هو وارد في سورة الأنفال بشكل عام. يمكن الرجوع إليه فيها.

إذن: إن محاولة الربط بين ما أنزل الله على عبده يوم الفرقان ـ يوم التقى

الجمعان ـ وما ورد في الآيات ١٥١ و١٥٢ و١٥٣ الأنعام لا يقوم على أي أساس سوى ما هو في مخيلة الدكتور شحرور.

فالآيات ١٥١ و١٥٢ و١٥٣ الأنعام لم تتحدث عن أي فرقان كان، لا **(الفرقان ـ الحالة)**. ولا **(الفرقان ـ الكتاب)**. لا تصريحاً ولا تلميحاً، كما أنه ليس في سورة الأنعام كلها حديث عن شيء من هذا أبداً.

بينما الآيات التي أنزلت يوم الفرقان ـ يوم التقى الجمعان ـ تتحدث عن أمور تختلف كل الاختلاف عن الأمور التي تتحدث عنها آيات الأنعام الثلاث هذه.

آيات الأنعام تتحدث عن محرمات.

والآيات التي أنزلت يوم الفرقان ـ يوم التقى الجمعان ـ تتحدث عن القتال ووصفه والاستعداد له والتحريض عليه.

وخلط الدكتور شحرور لهذه المواضيع، وجعله المدني مكياً، والمكي مدنياً، وإقحام محرمات الأنعام في ميدان المعركة التي التقى فيها الجمعان يوم الفرقان. شوه الصورتين معاً:

أ ـ (صورة المحرمات).

ب ـ و(صورة المعركة).

وأبرز لنا:

جـ ـ (صورة ثالثة غامضة غير مفهومة).

هذه الصورة الثالثة التي خلطها لنا الدكتور شحرور لا هي صورة قتال، ولا هي صورة محرمات، إنما هي (صورة من لعنهم الله ـ أعني بني إسرائيل ـ في إطار من أنعم عليهم الله عز وجل). فأتت ألوان الصورة متنافرة، متباعدة، مؤذية للعين. ولا تصلها بالنص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً أية صلة لأنها صورة لا تدل عليها آيات هذا النص التي استشهد بها الكاتب، ولا ترتبط بها بأي رباط، واهٍ كان أو متين.

فلماذا؟

سؤال نوجهه للدكتور شحرور عليه أن يجيبنا عليه.

ولعل أبرز نتيجة لهذا الذي فعله الدكتور شحرور ـ من حيث يدري أو لا يدري ـ هي أن نفهم بأن الآية ١٥٣ الأنعام تقضي بأن نتبع صراط بني إسرائيل باعتبار أن بني إسرائيل هم الذين أنعم الله عليهم بدلالة الآيتين ٦ و٧ من الفاتحة:

﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفاتحة: ٦].

﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ . . .﴾ [الفاتحة: ٧].

فهل الأمر كذلك؟

هل بنو إسرائيل هم الذين أنعم الله عليهم؟

وهل هم الذين علينا اتباعهم امتثالاً لما ورد بالآية ١٥٣ الأنعام التي جاء فيها:

﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝١٥٣﴾؟

معاذ الله أن يكون الأمر كذلك.

ولكن كيف الأمر إذن؟ أمر بني إسرائيل.

سبق أن وعدت بإفراد بحث لهذه **القصة ـ القضية**، قصة بني إسرائيل، فإليكموها.

ثالثاً: قصة بني إسرائيل:

١ ـ الهوية والصفات المميزة:

من هم بنو إسرائيل؟

أول حديث موثوق عنهم ثقة النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، هو ما ورد في هذا النص ذاته في سورة يوسف:

﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَٰجِدِينَ ۝٤

قَالَ يَٰبُنَىَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝٥﴾

﴿لَّقَدْ كَانَ فِى يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِۦٓ ءَايَٰتٌ لِّلسَّآئِلِينَ ۝٧

إِذْ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٨﴾
ٱقْتُلُواْ يُوسُفَ أَوِ ٱطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُواْ مِنۢ بَعْدِهِۦ قَوْمًا صَٰلِحِينَ ﴿٩﴾
قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُواْ يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ ٱلسَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿١٠﴾
قَالُواْ يَٰٓأَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَ۫نَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُۥ لَنَٰصِحُونَ ﴿١١﴾
أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿١٢﴾
قَالَ إِنِّى لَيَحْزُنُنِىٓ أَن تَذْهَبُواْ بِهِۦ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَٰفِلُونَ ﴿١٣﴾
قَالُواْ لَئِنْ أَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّآ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ ﴿١٤﴾
فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓاْ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٥﴾
وَجَآءُوٓ أَبَاهُمْ عِشَآءً يَبْكُونَ ﴿١٦﴾
قَالُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ ۖ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾
وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾﴾

﴿قَالُوٓاْ إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبْلُ ۚ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِى نَفْسِهِۦ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ۚ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا ۖ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ﴿٧٧﴾﴾.

﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَٰهِلُونَ ﴿٨٩﴾﴾.

تلك كانت هي البداية.

بداية الحديث عن أبناء إسرائيل المباشرين. وغني عن القول أن يعقوب أبا يوسف هو إسرائيل.

أبناء يعقوب عليه السلام اثنا عشر. يوسف، وأخوته الأحد عشر كوكباً.

إذا استثنينا يوسف وأخيه بنيامين الأحب إلى قلب أبيهما يعقوب (إسرائيل)، فإن العشرة الباقين يتصفون بالصفات التالية:

أ ـ **الحسد والغيرة**، من حب أبيهم ليوسف وأخيه بنيامين: ﴿لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ﴾.

ب ـ **الكيد**، الذي تنطوي عليه نفوسهم: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلَىٰٓ إِخۡوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ﴾.

جـ ـ **التآمر**، الذي يبلغ حد التواطؤ على ارتكاب جريمة قتل، أو الطرح في الأرض، أو الإلقاء في غيابت الجب: ﴿قَالَ قَآئِلٞ مِّنۡهُمۡ لَا تَقۡتُلُواْ يُوسُفَ وَأَلۡقُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلۡجُبِّ يَلۡتَقِطۡهُ بَعۡضُ ٱلسَّيَّارَةِ إِن كُنتُمۡ فَٰعِلِينَ ﴿١٠﴾ قَالُواْ يَٰٓأَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأۡمَ۬نَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُۥ لَنَٰصِحُونَ ﴿١١﴾﴾.

د ـ **الكذب**، على أبيهم إسرائيل: ﴿وَجَآءُوٓ أَبَاهُمۡ عِشَآءٗ يَبۡكُونَ ﴿١٦﴾ قَالُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبۡنَا نَسۡتَبِقُ وَتَرَكۡنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئۡبُۖ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾ وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٖ كَذِبٖۚ قَالَ بَلۡ سَوَّلَتۡ لَكُمۡ أَنفُسُكُمۡ أَمۡرٗاۖ فَصَبۡرٞ جَمِيلٞۖ وَٱللَّهُ ٱلۡمُسۡتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾﴾.

هـ ـ **الافتراء**، على يوسف رغم مضي سنين طويلة لم يروه فيها، ولم يعرفوا عنه شيئاً بعد أن طرحوه في غيابت الجب: ﴿إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُۚ﴾.

و ـ **الجهل**، بعاقبة الأمور: ﴿قَالَ هَلۡ عَلِمۡتُم مَّا فَعَلۡتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذۡ أَنتُمۡ جَٰهِلُونَ ﴿٨٩﴾﴾.

إنهم بنو إسرائيل المباشرين من صلبه، ليس بينهم وبينه ـ في عمود النسب ـ أب آخر أو جد.

لم يكن قبلهم بنو إسرائيل آخرين ، فهم أول من يصح أن يحمل هذا اللقب. هم الأرومة وهم الجذر الأول.

هم اثنا عشر أخاً عداً.

عشرة منهم جبلوا على **الحسد والغيرة والكيد والتآمر على القتل والخداع والكذب والافتراء والجهل**.

ثمان صفات اجتمعت في هؤلاء العشرة، لو وجدت واحدة منها في واحد لعابته، فكيف بها مجتمعة في نفس كل واحد منهم؟ وكيف بهم مجتمعون عليها؟

اثنان من بني إسرائيل (يعقوب) فقط لم يكونا كذلك، هما يوسف وأخوه بنيامين. وقد كانا بذلك أحب إلى أبيهما من العشرة الآخرين.

إذن :

منذ البداية كان مجتمع بني إسرائيل على مثل هذه الصفات السيئة بنسبة ١٠/ ١٢ أي بما يفوق نسبة ٨٣٪.

٢ ـ التوبة والمغفرة:

بعد هذا الذي فعله أكثر من ٨٣٪ من بني إسرائيل (يعقوب)، الذين ولدوا من صلبه مباشرة بأبيهم المباشر إسرائيل (يعقوب)، بالاحتيال عليه والكذب.

وبعد ما فعلوه بأخويهما:

يوسف برميه في الجب غدراً وظلماً.

وبنيامين بالتخلي عنه، وقبول تهمة السرقة بحقه.

بعد هذا كله كان لا بد للحقيقة أن تظهر، وكان لا بد للقصة أن تنتهي، فينعم أبوهم الشيخ بولديه، وينعم يوسف بأهله وذويه، ويُفتح أمام بني إسرائيل الذين مكروا وكذبوا باب التوبة **لعلهم يصلحون**.

وقد كان ذلك. كماهو موثق (**بالحوار ـ المشهد**) التالي:

﴿فَلَمَّا ٱسْتَيْـَٔسُوا۟ مِنْهُ خَلَصُوا۟ نَجِيًّا ۖ

قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُم مَّوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطتُمْ فِى يُوسُفَ ۖ

فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِى ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٨٠﴾

ٱرْجِعُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَبِيكُمْ فَقُولُوا۟:

يَٰٓأَبَانَآ إِنَّ ٱبْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ ﴿٨١﴾

وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾

قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٨٣﴾

وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٨٤﴾

قَالُوا۟ تَٱللَّهِ تَفْتَؤُا۟ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ ٱلْهَٰلِكِينَ ﴿٨٥﴾

قَالَ إِنَّمَآ أَشْكُوا۟ بَثِّى وَحُزْنِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾

يَٰبَنِيَّ ٱذْهَبُوا۟ فَتَحَسَّسُوا۟ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ

وَلَا تَا۟يْـَٔسُوا۟ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ

إِنَّهُۥ لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٧﴾

فَلَمَّا دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ

قَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا ٱلضُّرُّ

وَجِئْنَا بِبِضَٰعَةٍ مُّزْجَىٰةٍ

فَأَوْفِ لَنَا ٱلْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ

إِنَّ ٱللَّهَ يَجْزِى ٱلْمُتَصَدِّقِينَ ﴿٨٨﴾

قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَٰهِلُونَ ﴿٨٩﴾

قَالُوٓا۟ أَءِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ؟

قَالَ أَنَا۠ يُوسُفُ وَهَٰذَآ أَخِى قَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَآ

إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٠﴾

قَالُوا۟ تَٱللَّهِ لَقَدْ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ ﴿٩١﴾

قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ يَغْفِرُ ٱللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿٩٢﴾

ٱذْهَبُوا۟ بِقَمِيصِى هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِى يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِى بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٣﴾

وَلَمَّا فَصَلَتِ ٱلْعِيرُ

قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّى لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَآ أَن تُفَنِّدُونِ ﴿٩٤﴾

قَالُوا۟ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ ﴿٩٥﴾

فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ أَلْقَىٰهُ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ فَٱرْتَدَّ بَصِيرًا

قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ؟ ﴿٩٦﴾

قَالُوا۟ يَٰٓأَبَانَا ٱسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَآ إِنَّا كُنَّا خَٰطِـِٔينَ ﴿٩٧﴾

قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّىٓ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٩٨﴾

والاعتقاد الغالب هو أن الله عز وجل قد استجاب لنبوءة يوسف ـ الذي ظلموه ـ لهم (اليوم يغفر الله لكم)

كما استجاب لاستغفار أبيهم ـ الذي عقوه ـ لهم (سأستغفر لكم ربي إنه هو الغفور الرحيم).

ما نستخلصه من هذه الصورة الأولى لبني إسرائيل الذين هم من صلب إسرائيل مباشرة هو:

أن الله عز وجل لم يغلق الأبواب أمامهم بعد كيدهم، ومكرهم، وظلمهم لأخيهم، وإنما هو أتاح لهم ولذراريهم من بعدهم فرصة لأن يكونوا أهلاً للانتساب إلى أبيهم إسرائيل، وأهلاً للاقتداء والتأسي بأخيهم يوسف عليه السلام.

وعند إعلان التوبة: ﴿قَالُواْ تَاللَّهِ لَقَدْ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ ﴿٩١﴾﴾ [يوسف: ٩١] ﴿قَالُواْ يَٰٓأَبَانَا ٱسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَآ إِنَّا كُنَّا خَٰطِـِٔينَ ﴿٩٧﴾﴾ [يوسف: ٩٧].

وبالاعتقاد بالاستجابة الربانية بالمغفرة لهم. تنتهي الصورة الأولى، وتسدل الستارة على المشهد الأول من قصة بني إسرائيل، لتبدأ صورة أخرى، وتفتح الستارة على مشهد آخر هو مشهد قصتهم في مصر مع فرعون.

٣ ـ بنو إسرائيل وفرعون:

كانت النتيجة البَدَهية التي يجب أن تترتب على انكشاف الحقيقة، وإعلان أخوة يوسف توبتهم بالإقرار بأنهم كانوا خاطئين، وعلى تنبؤ يوسف لهم بالمغفرة، واستغفار أبيهم لهم، أن يَلْتَمَّ شمل هذه العائلة ويصفو ما بينها.

وقد أتت المبادرة في ذلك من يوسف إذ وجه الدعوة لأبيه وأهله أجمعين بالقدوم إليه في مصر: ﴿ٱذْهَبُواْ بِقَمِيصِى هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِى يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِى بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٣﴾﴾.

ولبى إسرائيل (يعقوب) دعوة ابنه له ولأهله أجمعين ﴿فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰٓ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ٱدْخُلُواْ مِصْرَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴿٩٩﴾

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا

وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا

وَقَدْ أَحْسَنَ بِىٓ إِذْ أَخْرَجَنِى مِنَ ٱلسِّجْنِ

وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ

﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝١٠٠﴾ [يوسف: ٩٩، ١٠٠].

وبدهي أنه بعد دخول إسرائل وبنيه مصر آمنين بمشيئة الله بدعوة يوسف عليه السلام وإقامتهم فيها ـ وأخوهم يوسف فيها في أعلى مراكز السلطة والمجتمع معاً ـ فإنهم تزوجوا وأنجبوا وازداد عددهم. فكانت الأجيال التي أنجبت منهم ـ وإلى ما قبل مجيء موسى عليه السلام ـ هم من أطلق عليهم (**بنو إسرائيل**)، وهم الذين يعنينا البحث في أحوالهم، ودراسة أوضاعهم، ومعرفة دلالة الآيات التي أتت على ذكرهم في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

فما هي الملامح التي تبدو للباحث عنهم؟

الذي يقارن الآيات الواردة في سورة يوسف مع الآيات الواردة في سور أخرى، يلمح بوضوح أن بني إسرائيل عاصروا عهدين:

العهد الأول: هو العهد الذي ساد فيه نظام الملوك لا نظام الفراعنة.

وللقارئ أن يعود إلى سورة يوسف ويقرأها ملياً وبأناة فإنه ـ إن فعل ـ فلن يجد لكلمة (فرعون) في هذه السورة أي ذكر كان، وإنما سيجد كلمة (الملك) و(العزيز).

﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٣٠﴾ [يوسف: ٣٠].

﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَٰيَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ۝٤٣﴾ [يوسف: ٤٣].

﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِي بِهِۦ فَلَمَّا جَآءَهُ ٱلرَّسُولُ قَالَ ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّٰتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ ۝٥٠﴾ [يوسف: ٥٠].

﴿قَالُوا۟ نَفْقِدُ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ۝٧٢﴾ [يوسف: ٧٢].

﴿قَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ إِنَّ لَهُۥٓ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٧٨﴾ [يوسف: ٧٨].

﴿فَلَمَّا دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ قَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا ٱلضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَٰعَةٍ مُّزْجَىٰةٍ

فَأَوْفِ لَنَا ٱلْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ إِنَّ ٱللَّهَ يَجْزِى ٱلْمُتَصَدِّقِينَ ﴿٨٨﴾﴾ [يوسف: ٨٨].

آيات كلها تتحدث عن (الملك) و(العزيز) ولا تتحدث عن (فرعون) أبداً.

وفي هذا العهد، عهد (الملك) و(العزيز) يمكن القول استنتاجاً ـ لا رجوعاً إلى مصادر تاريخية ربما لا يمكن الجزم بارتقائها إلى مرتبة اليقين ـ أن بني إسرائيل عاشوا سادة، وفي عز ورفاه ونعيم. فالعهد كان عهد أخيهم يوسف الذي استخلصه الملك لنفسه فأصبح يخاطب ـ كما يخاطَبُ الملك ـ بلقب (العزيز) كما يتضح من المقارنة بين هاتين الآيتين:

﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِى ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾﴾ [يوسف: ٣٠].

﴿قَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ إِنَّ لَهُۥٓ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٧٨﴾﴾ [يوسف: ٧٨].

ومفهوم بداهة ـ أن العزيز في الآية (٣٠) تعني الملك، وأن العزيز في الآية (٧٨) تعني يوسف عليه السلام.

العهد الثاني: هو العهد الذي ساد فيه الفراعنة، حيث لم يعد لكلمة (الملك) وكلمة (العزيز) أي ذكر في كل الآيات التي تحدثت عن بني إسرائيل بعد عهد (الملوك) الذي عاصره يوسف عليه السلام.

ويبدو من هذه الآيات أن بني إسرائيل قد أصبحوا موضع نقمة بالغة الشدة من أصحاب السلطة في هذا العهد التالي نقمة وصلت إلى مستوى تذبيح الذكور منهم، والإبقاء على النساء أحياء لاستخدامهن طاقات للخدمة وأجساداً للمتعة. وفي هذا إذلال لنسل إسرائيل ما بعده إذلال.

ولعل ما جرى في الحرب الأهلية في البوسنة بعد سقوط النظام الشيوعي في يوغوسلافيا من قيام الصرب ـ بزعامة الطاغية كراديتس ـ بقتل المسلمين شيباً وشباباً، واستباحة أعراض النساء البوسنيات، قريب الشبه بصورة بني إسرائيل في هذا العهد الفرعوني.

وقد وثقت هذه الحالة التي كانت بين فرعون وبني إسرائيل أصدق توثيق في الآية الرابعة من سورة القصص:

﴿إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَجَعَلَ أَهۡلَهَا شِيَعٗا يَسۡتَضۡعِفُ طَآئِفَةٗ مِّنۡهُمۡ يُذَبِّحُ أَبۡنَآءَهُمۡ وَيَسۡتَحۡيِۦ نِسَآءَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ٤﴾ [القصص: ٤].

لماذا كان فرعون يفعل هذا؟

سؤال كنت وما زلت أطرحه على نفسي كلما ذكرت هذه الآية أو تلوتها أو سمعتها.

وإذا كان سعي فرعون حين علا في الأرض لجعل أهلها شيعاً، يمكن فهمه ـ من خلال مفهوم التسلط والاستئثار بالسلطة، دون خشية من أية منافسة ـ كسلاح بيد السلطان، على أساس من منهج (**فرق تسد**)، فإن استضعاف طائفة بعينها من أهل الأرض والقيام بتذبيح أبناء هذه الطائفة دون غيرها وإبقاءَ نسائها على قيد الحياة دون ذكورها أمر غير مبرر وغير مفهوم، وفيه من البشاعة والشناعة والظلم والطغيان ما يدعو إلى محاولة استشفاف سبب لهذا العمل.

لا أخفي القارئ أن محاولة الاستشفاف هذه ليس فيها من السهولة شيء، إلا أنها ـ على صعوبتها ـ ضرورية كوسيلة ربما تكشف عن صورة تعطي لهذا العمل الشنيع والطغيان الفظيع تفسيراً أو شبه تفسير.

التفسير السائد لهذا العمل هو أن هنالك من تنبأ لفرعون بأن ثمة مولوداً ذكراً من بني إسرائيل سيقضي على عرشه، فكان ـ دفعاً لحصول ما تضمنته النبوءة ـ أن لجأ إلى قتل كل مولود ذكر يولد فيهم.

إن هذا التفسير ذاته يطرح سؤالاً آخر على قدر كبير من الخطورة هو:

ما السبب في وصول العلاقة بين فرعون وبني إسرائيل إلى هذا المستوى، بحيث يجري التفكير من قبل بني إسرائيل للقضاء على عرش فرعون وملكه، وتجري النبوءات لفرعون بأن مولوداً ذكراً سوف ينشأ حاملاً هذه المهمة؟

وسؤال آخر يطرح نفسه بإلحاح هو: هل كان موسى عليه السلام هو هذا المولود؟

لو دققنا ملياً بالمهمة التي حملها موسى إلى فرعون، والموثقة بآيات النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً. فإننا لا نجد لفكرة

القضاء على عرش فرعون أي أثر، بل نجد أن هذه المهمة ذات سمة إنسانية هي إنقاذ بني إسرائيل من المحنة التي كانوا فيها، وبوسيلة سلمية وصفت باللين لا بالشدة، رغم طغيان فرعون وجبروته:

﴿ٱذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِـَٔايَٰتِى وَلَا تَنِيَا فِى ذِكْرِى ﴿٤٢﴾
ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾
فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾
قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴿٤٥﴾
قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾
فَأْتِيَاهُ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٤٧﴾﴾ [طه: ٤٢ ـ ٤٧].

فإذا كانت مهمة موسى وهارون عليهما السلام هي: **(أن يقولا له قولاً ليناً)**.

وكان موسى وهارون قد خافا **(من أن يَفرط عليهما أو أن يطغى)**.

فأي أمر هو الذي يجعل فرعون حذراً من بني إسرائيل إلى الدرجة التي تجعله يقدم على تذبيح كل مولود ذكر؟

إن مقولة النبوءة هذه ـ إن صحت ـ لا تكفي لتفسير طغيان فرعون الذي وصل إلى درجة تذبيح المواليد حين ولادتهم، ولا بد لهذا الطغيان بهذه الصورة مع بني إسرائيل بالذات من سبب آخر، فما هو؟

وإذا كان ليس بين أيدينا من النصوص التي تبلغ مرحلة اليقين بهذا الخصوص سوى النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

فإن محاولة جادة لقراءة ما ورد في هذا النص من آيات تتعلق بهذا الموضوع، يسعى فيها الباحث إلى الكشف عن المشهد الذي ترسمه هذه الآيات، لا بد لها من أن تقودنا إلى افتراض حالة من الصراع كان لا بد لها من أن تقع بين فرعون وبني إسرائيل. هذا الصراع طغى فيه فرعون ما طغى فساداً منه، وقد صادف في بني إسرائيل ضعفاً دفعه لتوظيف قدرته على البطش بهم لإرهاب باقي الشيع التي كان يسيطر عليها ويحكمها بمنهج **(فرق تسد)**. فقد علا في الأرض بعد أن جعل أهلها شيعاً.

وافتراض حالة من الصراع لا بد وأن تقع بين فرعون وبني إسرائيل يقود إليها:

أ ـ أن بني إسرائيل ـ الذين هم من صلب إسرائيل نفسه ـ بدو يعيشون عيشة البداوة في الصحراء، دخلوا مصر من خارجها فهم ليسوا من أبنائها، ورُفِعوا على عرشها:

﴿فَلَمَّا دَخَلُوا۟ عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰٓ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ٱدْخُلُوا۟ مِصْرَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يوسف: ٩٩].

﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ . . .
هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا
وَقَدْ أَحْسَنَ بِىٓ إِذْ أَخْرَجَنِى مِنَ ٱلسِّجْنِ
وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ﴾ [يوسف: ١٠٠].

ب ـ أن أخاهم الذي أدخلهم مصراً آمنين ورفع أبويه كان هو نفسه ـ من وجهة نظر فرعون ـ قد أتى مصر من خارجها ـ وهو ليس من أبنائها ـ ليرتقي فيها أعلى مناصبها، ويخاطَبَ فيها بلقب (العزيز) وقد أوتي فيها من الملك ما لم يؤت غيره.

﴿قَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ إِنَّ لَهُۥٓ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ ۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٧٨﴾﴾ [يوسف: ٧٨].

﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِىِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠١﴾﴾ [يوسف: ١٠١].

وقد سبق أن أشرنا إلى أن عهد يوسف كان عهد (الملوك) لا عهد (الفراعنة)، والفراعنة مصريون بلا ريب، الأمر الذي يقود إلى التساؤل عما إذا كان (عهد الملوك) هذا هو عهد حكام غرباء عن مصر وليسوا من أبنائها. إذ لو كان حكام العهدين من شعب واحد، ومجتمع واحد، لما ساد في عهدٍ لقب (الملك) وفي آخرَ لقب (فرعون).

وإذا كان افتراضنا هذا صحيحاً ـ وهذا ما نراه ما لم يثبت خلافه بافتراض أرجح ـ فإن طغيان فرعون على بني إسرائيل بهذا الشكل المريع من

تذبيح المواليد الذكور، يمكن تفسيره بدافع الانتقام من غرباء سادوا مصر وتربعوا على عرشها وأمسكوا بزمام الأمور فيها حقبة من الزمن. وقد تجاوز هذا الانتقام الحدود التي تبرره، ليصبح طغياناً لا مبرر له، وظلماً لا تطيقه نفوس، وعَتَوا في الأرض فساداً وإفساداً.

وعلى ضوء هذا التفسير الذي يحمل في طياته معنىً **(عنصرياً)** تجلى في انتقام حاكم **مصري** (فرعون) من طائفة بدوية **غير مصرية** (بني إسرائيل) أتت من خارج مصر وتولت فيها مراكز مرموقة وصلت إلى مرتبة **(الملك)** وإلى لقب **(العزيز)** آمنة بفعل السلطة التي أذن الله عز وجل ليوسف بن إسرائيل عليه السلام بالتمتع بها، ومَكَّنها له على ما وثقته هاتان الآيتان:

﴿وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَىٰهُ مِن مِّصْرَ لِٱمْرَأَتِهِۦٓ أَكْرِمِى مَثْوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا ۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [يوسف: ٢١].

﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِىِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠١﴾﴾ [يوسف: ١٠١].

أقول على ضوء هذا التفسير يمكن فهم **(العمق العنصري البليغ)** الذي كون النفسية الإسرائيلية، والذي ما يزال ينمو وينمو في هذه النفسية منذ عهد فرعون حتى أيامنا هذه، حتى أصبحت العنصرية لحمة النفسية الإسرائيلية وسداها لا تقوم هذه النفسية إلا بها.

إنها ردة فعل من نفس الفعل الذي طغى به فرعون وأفسد في الأرض، ما تزال تكوّن عقل الإنسان الإسرائيلي جيلاً بعد جيل. ساعدها على ذلك أن بني إسرائيل منذ البداية بدأوا بداية الطائفة المنغلقة على نفسها التي لا تقبل أحداً من خارجها فيها ولو دان بدينها، خاصة وأن تجربة الإنعام التي أنعم الله بها عليهم ـ ذات مرة ـ قد كرست في تكوينهم النفسي والفعلي هذا المعنى على ما سنراه في بحثنا عن مرحلة الإنعام الإلهي عليهم.

٤ ـ محاولة إنقاذ بني إسرائيل من فرعون بالحسنى:

بعد أن بلغ طغيان فرعون ما بلغ، ووصل في معركته مع بني إسرائيل إلى نوع من الإبادة العنصرية تستهدف كل مولود ذكر، ونوع من الإذلال

باستحياء النساء منهم خاصة لغايتي الخدمة والمتعة، كان لا بد لهذه المأساة من نهاية.

وكانت العناية الإلهية وحدها هي القادرة على وقف هذا الطغيان وإنقاذ هؤلاء المستضعفين.

وإذا كان سلاح فرعون في عملية الإبادة العنصرية هي تذبيح الذكور حين ولادتهم، فقد تم تدخل العناية الإلهية بتحد بالغ ومعجز لهذا السلاح. حيث أُفلت مولود ذكر من الذبح، وأُدخل إلى قصر فرعون، ونشأ في أحضانه وتحت بصره تكلؤه المحبة الإلهية ﴿أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴿٣٩﴾﴾ [طه: ٣٩].

وفي هذا درس لكل طاغية مستكبر يظن أن سلاحه وعتاده وعيونه تحميه من انتقام الله.

ولنستعرض هنا مشهد هذا التدخل الإلهي كما ترسمه آيات النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً:

﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ

فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ

وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ

إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾﴾ [القصص: ٧].

وقد استجابت أم موسى لما أوحي إليها، وألقته في اليم وهي تكابد من إلقائه ما لا يعلمه إلا الله عز وجل. وهل يسهل على أم أن تلقي فلذة كبدها في يم أقل ما يتعرض له فيه مثل هذا الوليد أن يموت غرقاً فتأكله الحيتان؟

ولكن العناية الإلهية سبقت بالوعد برده إليها:

﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَٰطِـِٔينَ ﴿٨﴾

وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّى وَلَكَ ۖ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾

وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًا
إِن كَادَتْ لَتُبْدِى بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠﴾
وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ
فَبَصُرَتْ بِهِۦ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾
وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ ﴿١٢﴾﴾

وإذ لم يجد آل فرعون من تستطيع إرضاعه لتحريم المراضع عليه، فقد استجابوا لأخته وهم لا يشعرون أنها أخته. وأسلموه إلى المرضعة الوحيدة التي تصلح لذلك بعد تحريم المراضع عليه وهي أمه، فتحقق الوعد الإلهي برده إليها.

﴿فَرَدَدْنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ
كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ
وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ
وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ [القصص: ٧ ـ ١٣].

ويشب موسى في مخدع امرأة فرعون وفي قصره ليكون عدواً لهما ولهامان وجنوده.

حتى إذا ما أزفت ساعة الإنقاذ أتى الإذن الإلهي بذلك، وصدرت الإرادة الإلهية بتكليف موسى لأداء هذه المهمة.

وقد تهيب موسى للوهلة الأولى، وخاف مما كلف به، على الرغم من أن التكليف في هذه المرحلة الأولى كان باستعمال اللين مع فرعون وبذل الجهد في تذكيره ومحاولة إنقاذ بني إسرائيل من طغيانه وبطشه بالحسنى، وفي هذا دلالة بالغة **على مدى الرعب الذي كان** يملأ القلوب من فرعون وجنوده. وقد جرى توثيق التكليف بهذه المهمة السلمية، وتوثيق حالة الخوف منها لدى موسى عليه السلام في الحوار التالي:

﴿ٱذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِـَٔايَٰتِى وَلَا تَنِيَا فِى ذِكْرِى ﴿٤٢﴾

ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾
قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴿٤٥﴾
قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾
فَأْتِيَاهُ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ
قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٤٧﴾
إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٤٨﴾
قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٩﴾
قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾
قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ ﴿٥١﴾
قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى ﴿٥٢﴾
ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا
بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ ﴿٥٣﴾
كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَٰمَكُمْ
إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴿٥٤﴾
مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ﴿٥٥﴾
وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ ﴿٥٦﴾
قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿٥٧﴾
فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِّثْلِهِۦ فَٱجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَّا نُخْلِفُهُۥ نَحْنُ وَلَآ أَنتَ مَكَانًا
سُوًى ﴿٥٨﴾﴾ [طه: ٤٢ ـ ٥٨].

وعناد فرعون في هذا الأمر كان يزكيه اعتقاد ضال نشأ بعد موت يوسف عليه السلام بأن الله لن يبعث بعده رسولاً.

﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ
فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم
حَتَّىٰٓ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ ٱللَّهُ مِنۢ بَعْدِهِۦ رَسُولًا
كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ ﴿٣٤﴾﴾ [غافر: ٣٤].

٥ ـ حسم المعركة بين موسى وفرعون:

بعد فشل المحاولة مع فرعون لإنقاذ بني إسرائيل بالحسنى، واتباع منهج اللين فيها، وتذكير موسى بآيات الله الماثلة أمام عينيه، كما هي واضحة في الآيات (٥٣ ـ ٥٥) طه لم يعد أمام موسى مفر من أن يعالج الأمر بأسلوب مختلف ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ ۞﴾ [طه: ٥٦].

وإذن لا بد من فضح كذبه وإشهار عجزه.

وكانت الخطوة الأولى في ذلك قبول موسى التحدي الذي وجهه إليه فرعون، تحدي السحر الذي برع به قومه وأجادوه. فكانت معركة السحر هذه كما وثقها المشهد التالي:

﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ ٱلزِّينَةِ وَأَن يُحْشَرَ ٱلنَّاسُ ضُحًى ۞
فَتَوَلَّىٰ فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُۥ ثُمَّ أَتَىٰ ۞﴾ [طه: ٥٩، ٦٠].

وفي هذه اللحظة حاول موسى أن يبذل آخر جهد لديه كي يجنب فرعون وسحرته عذاب الله على افترائهم الكذب ولكن دون جدوى:

﴿قَالَ لَهُم مُّوسَىٰ وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنِ ٱفْتَرَىٰ ۞
فَتَنَٰزَعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ وَأَسَرُّوا۟ ٱلنَّجْوَىٰ ۞
قَالُوٓا۟ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلْمُثْلَىٰ ۞
فَأَجْمِعُوا۟ كَيْدَكُمْ ثُمَّ ٱئْتُوا۟ صَفًّا ۚ وَقَدْ أَفْلَحَ ٱلْيَوْمَ مَنِ ٱسْتَعْلَىٰ ۞
قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِىَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَىٰ ۞
قَالَ بَلْ أَلْقُوا۟ ۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ۞
فَأَوْجَسَ فِى نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ۞
قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ ۞
وَأَلْقِ مَا فِى يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓا۟ ۖ إِنَّمَا صَنَعُوا۟ كَيْدُ سَٰحِرٍ ۖ وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ ۞
فَأُلْقِىَ ٱلسَّحَرَةُ سُجَّدًا
قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ ۞﴾ [طه: ٦١ ـ ٧٠].

ومن الواضح أن المعركة لم تكن بين موسى والسحرة، وإنما كانت بين رب موسى والسحرة، ولم يكن موسى سوى منفذ لما يؤمر به وزمام المعركة بيد الله يسيرها ويجريها على يد موسى، ولا أدل على ذلك من:

أ ـ حالة الخوف التي اعترته (فأوجس في نفسه خيفة موسى).

ب ـ ومن شدِّ عزيمته من قبل ربه (لا تخف إنك أنت الأعلى).

على أن فرعون رغم خسارته التحدي في معركة السحر، فإنه ظل على طغيانه وعناده، حيث مدَّ معركته إلى الذين جمعهم وهم السحرة أنفسهم.

﴿قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ
وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ ﴿٧١﴾
قَالُوا۟ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا
فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ ﴿٧٢﴾
إِنَّآ ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَٰيَٰنَا وَمَآ أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ ٱلسِّحْرِ وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴿٧٣﴾﴾ [طه: ٧١ ـ ٧٣].

ولم يرضخ فرعون إلى نتائج التحدي الذي طرحه هو نفسه، ولم يذعن بإرسال بني إسرائيل مع موسى رغم خسارته معركة السحر التي أراد منها إفحام موسى والانتصار عليه، وإظهاره على أنه مجرد ساحر يمكن الانتصار عليه بسحر مماثل.

على أن الأمر الذي أفحم فرعون ووضعه في موقف لا يحسد عليه، ليس هو انتصار موسى في معركة السحر، وإنما هو في تحول سحرة فرعون نفسه إلى جانب موسى، فلقد علموا أن ما فعله موسى أكبر من السحر، وأنه إرادة علوية لا قدرة لهم على مجابهتها، وإنما عليهم أن يلوذوا بها. كما علموا أن موسى أكبر من أن يكون ساحراً، وأن ما جرى على يديه إنما هو صنيع إلهي أُذن له به.

ولم يُؤثِّر كل ذلك في فرعون بل ازداد طغياناً وعناداً، فتوعد السحرة الذين جمعهم بقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وصلبهم في جذوع النخل. مكابراً في

اعتقاده أنه الأشد من رب موسى والأبقى ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ ۝٧١﴾ [طه: ٧١].

وكان لا مفر أمام موسى من وسيلة أخرى، فأتت الخطوة الثانية في المعركة لتحسمها ولتسدل الستار على جبروت فرعون وطغيانه وعناده. هذه الخطوة نراها فيما تم توثيقه في المشهد التالي:

﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِى فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى الْبَحْرِ يَبَسًا
لَّا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ ۝٧٧﴾ [طه: ٧٧].

﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِىٓ إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ ۝٥٢
فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِى الْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ۝٥٣
إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ ۝٥٤
وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَآئِظُونَ ۝٥٥
وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَٰذِرُونَ ۝٥٦﴾ [الشعراء: ٥٢ ـ ٥٦].

﴿فَأَتْبَعُوهُم مُّشْرِقِينَ ۝٦٠
فَلَمَّا تَرَٰٓءَا الْجَمْعَانِ
قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝٦١
قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ۝٦٢
فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ ۖ
فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ ۝٦٣﴾ [الشعراء: ٦٠ ـ ٦٣].

﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُۥ بَغْيًا وَعَدْوًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ
الْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۝٩٠
ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ۝٩١
فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً ۚ
وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ ۝٩٢﴾ [يونس: ٩٠ ـ ٩٢].

﴿وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْـَٔاخَرِينَ ۝٦٤
﴿وَأَنجَيْنَا مُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ أَجْمَعِينَ ۝٦٥
ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْـَٔاخَرِينَ ۝٦٦﴾ [الشعراء: ٦٤ ـ ٦٦]

وقد كان حشر فرعون ما حشر، ثم محاولته إدراك بني إسرائيل للبطش بهم ومنعهم من الخروج مع موسى بداية انهيار ملكه، وضياع عرشه، ووقوع كنوزه بيد أعدائه الذين لحق بهم، يوثق ذلك الآيات الثلاث التالية:

﴿فَأَخْرَجْنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٧﴾

وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٥٨﴾

كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَٰهَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٥٩﴾﴾ [الشعراء: ٥٧ ـ ٥٩].

وبهذا حسمت المعركة بـ:

١ ـ غرق فرعون، ونجاة بدنه ليكون شاهداً للأمم التي تأتي بعده، وآية تذكرهم بنهاية كل طاغية جبار عنيد.

٢ ـ زوال ملكه.

٣ ـ وقوع كنوزه وأمواله بيد بني إسرائيل الذين كان يذبّح أبناءهم ويستحيي نساءهم. وفي هذا عبرة لمن يريد أن يعتبر.

وبعد هذا الحسم الإلهي للمعركة بين موسى وفرعون، يكون فضل الله على بني إسرائيل، ونعمته عليهم بالنجاة قد بلغا الأوج، وتوثق لنا الآيات التالية هذه النعم فيما يلي:

﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ قَدْ أَنجَيْنَٰكُم مِّنْ عَدُوِّكُمْ

وَوَٰعَدْنَٰكُمْ جَانِبَ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنَ

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ﴿٨٠﴾

كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ

وَلَا تَطْغَوْا۟ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِى

وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ ﴿٨١﴾﴾ [طه: ٨٠ ـ ٨١].

﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ﴿٣٠﴾

مِن فِرْعَوْنَ

إِنَّهُۥ كَانَ عَالِيًا مِّنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾

وَلَقَدِ ٱخْتَرْنَٰهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٢﴾
وَءَاتَيْنَٰهُم مِّنَ ٱلْءَايَٰتِ مَا فِيهِ بَلَٰٓؤٌا۟ مُّبِينٌ ﴿٣٣﴾﴾ [الدخان: ٣٠ ـ ٣٣].

﴿وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَٰرِبَهَا ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا ۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُوا۟ ۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ ﴿١٣٧﴾﴾ [الأعراف: ١٣٧].

فهل من منة أكبر من هذه المنة؟

وهل من فضل أوسع من هذا الفضل؟

وهل لبني إسرائيل بعد هذا كله إلا أن يشكروا الله، ويعبدوه حق عبادته؟

إن شكر الله على ذلك، وعبادته حق العبادة، أقل ما يمكن صنعه من شعب تجاه ربه بعد أن نجّاه ربّه من قتل محقق، وذبح لأبنائه مؤكد، واستحياء لنسائه واقع لا محالة.

فماذا كان من بني إسرائيل؟

أعود بالقارئ إلى النظر في آيتين عرضتهما قبل قليل هما:

الآيـة الأولـى: ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَلَا تَطْغَوْا۟ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِى ۖ وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ ﴿٨١﴾﴾ [طه: ١٨].

الآية الثانية: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُم مِّنَ ٱلْءَايَٰتِ مَا فِيهِ بَلَٰٓؤٌا۟ مُّبِينٌ ﴿٣٣﴾﴾ [الدخان: ٣٣].

ألا يلفت النظر، ويدعو إلى التوقف وقفة إمعان وتفكير:

١ ـ نهي بني إسرائيل عن **(الطغيان)** وتوعدهم **(بحلول غضب الله عليهم)** إن طغوا.

٢ ـ وإخبارهم بأن من يحل عليه غضب الله فقد **(هوى)**.

٣ ـ والحديث عن فضل الله وإنعامه عليهم بأن نجاهم من فرعون وأورثهم مشارق الأرض ومغاربها وأنزل عليهم المن والسلوى وأنه اختارهم على العالمين؟

أو لا يلفت النظر ويدعو إلى التوقف وقفة إمعان وتفكر أيضاً، أن تكون في الآيات التي آتاهم الله إياها بلاء وامتحان لهم مبين؟

لو أن اختيار الله لبني إسرائيل على العالمين كان إرادة نهائية منه، وحكماً

أبدياً منه، وحكماً أبدياً فيهم، لما حذرهم من **الطغيان** ولما توعدهم **بإحلال غضبه** عليهم إن هم طغوا.

أضف إلى ذلك أنه لم يكن هنالك مبرر أيضاً لابتلائهم، واختبار صدقهم مع الله في بعض من الآيات التي أوتوها.

وهذا **التحذير** من الطغيان، وهذا **الابتلاء** بالآيات، دليل على أنهم سيستمتعون بالنعم التي أنعم الله بها عليهم ما داموا على الميثاق الذي أخذه الله منهم:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ:

أ ـ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ

ب ـ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ

ج ـ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا

د ـ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ

هـ ـ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ... ﴿٨٣﴾

د ـ ... لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ

ز ـ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ﴾ [البقرة: ٨٣ ـ ٨٤].

أما إذا خالفوا الميثاق ونقضوه ولم يلتزموا به، فإنهم يقعون تحت وعيد الله لهم، وتحذيره إياهم، ويسقطون في عملية الاختبار مما يؤدي إلى نقلهم:

من وصف (**بني إسرائيل الذين أنعم الله عليهم**).

إلى وصف (**بني إسرائيل الذين غضب الله عليهم ولعنهم**).

فماذا كان من بني إسرائيل هؤلاء؟ الوفاء والالتزام بالميثاق أم التهرب منه ونقضه؟

لنر ذلك فيما سيأتي من سطور.

٦ ـ نقض الميثاق وحلول غضب الله عليهم ولعنه إياهم:

أ ـ في الميثاق:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ

لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ . . .﴾

لكن ما أن جاوزوا البحر حتى تنكروا لله طالبين من موسى إلهاً صنماً:

﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ
فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ
قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ
قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾
إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾
قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [الأعراف: ١٣٨ ـ ١٤٠].

لم يقف الأمر عند هذا، بل استمر إلى ما هو أمر وأدهى حين استجابوا لدعوة **السامري**.

ب ـ قصة السامري:

تكشف لنا هذه القصة عن البناء النفسي لبني إسرائيل، الذي كونه مزيج من أحداث الاضطهاد الفرعوني لهم وإنعام الله عز وجل عليهم:

فمن اضطهاد فرعون لهم، نشأ لديهم ـ تحت ألم هذا الاضطهاد ـ شعور بأن **(إسرائيليتهم)** هي الهدف، وهي مطرح الاضطهاد، فتكونت في نفسيتهم أول لبنة من لبنات **(الإحساس بالعرق)**، وترسخت بسبب ذلك **(عنصريتهم)** التي طبعت كيانهم وبناءهم النفسي، وهي تنتقل في دمائهم من جيل إلى جيل.

ومن إنعام الله عليهم، واختيارهم على العالمين في ذلك الزمان دون أي جهد منهم إلا **أنهم صبروا،** واجتياز البحر بهم بعد فلقه لهم بالقدرة الربانية ـ التي خالفت كل السنن والقوانين التي كانت مشهودة في مظاهر الطبيعة منذ ذلك الزمان ومنها ما يتعلق بحركة السوائل ـ دون أن تكون لهم يد في ذلك، نشأ لديهم الشعور بأن كل قوانين الطبيعة طوع أمانيهم ورغباتهم، وأنها ستقدم لهم الحلول المناسبة في الوقت المناسب، ناسين أو متناسين أن قوانين الطبيعة وسننها ملك الله جل جلاله لا ملكهم.

من هذا الشعور الخادع بانصياع هذه القوانين لهم، تكونت في نفسيتهم

لبنة (الاستعلاء والاستكبار)، كما تكونت فيها لبنة (الشعور بأن الآخرين من الناس غيرهم مسخرون لهم لتحقيق ما يشتهون ويرغبون).

ومن نسيانهم لله عز وجل تكونت في نفوسهم لبنة (تكوين الآلهة كما تصورها لهم رغباتهم)، وتمليها عليهم شهواتهم.

هذا ما ترسمه لنا قصة السامري التي نعرضها فيما يلي:

لم يمض على تحذير الله لبني إسرائيل - من الطغيان في أكل الطيبات التي أحلها لهم، وإنذارهم بحلول غضبه عليهم إن فعلوا - إلا قليل من الوقت حتى سارعوا إلى مما حذروا منه، قال الله تعالى:

﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ:

قَدۡ أَنجَيۡنَٰكُم مِّنۡ عَدُوِّكُمۡ	تذكير بالنعمة
وَوَٰعَدۡنَٰكُمۡ جَانِبَ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنَ	لمناجاة موسى وإنزال التوراة
وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَنَّ وَٱلسَّلۡوَىٰ ﴿٨٠﴾	تذكير بالنعمة
كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ	من هذه النعمة
وَلَا تَطۡغَوۡاْ فِيهِ	نهي وتحذير
فَيَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبِيۖ	بيان لعقوبة الطغيان
وَمَن يَحۡلِلۡ عَلَيۡهِ غَضَبِي فَقَدۡ هَوَىٰ﴾	بيان لشدة العقوبة

[طه: ٨٠، ٨١]

وقد كان موسى عليه السلام أسرع شيء لحضور الميعاد مع ربه جانب الطور ظنا منه أن كل قومه سيتبعونه على الفور، دون أن يدري أن قومه كانوا أسرع شيء إلى الابتعاد عن الله لا إلى الإسراع إليه، وأنه ما كاد أن يبرحهم حتى تخلوا عن الميعاد المضروب لهم وله جانب الطورالأيمن ليقعوا في فتنة استبدال إله صنعه السامري بإلههم وإله موسى وإله الناس أجمعين.

ولننصت إلى هذا الحوار الذي يوثق لنا ذلك:

قال الله تعالى:

﴿وَمَآ أَعۡجَلَكَ عَن قَوۡمِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿٨٣﴾
قَالَ هُمۡ أُوْلَآءِ عَلَىٰٓ أَثَرِي

وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ ﴿٨٤﴾ — سرعة الاستجابة بالطاعة
قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنۢ بَعْدِكَ
وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ ﴿٨٥﴾﴾ [طه: ٥٣ ـ ٨٥]

أي إيمان هش هذا في نفوس هؤلاء القوم؟ وأي جحود لإنعام الله عليهم هذا؟

أي قوم هؤلاء الذين لا يستقرون على قليل من الزمن للوفاء بوعد، ولشكر فضل، ولصدق إيمان؟

﴿فَرَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ
أَسِفًاۚ
قَالَ يَٰقَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا
حَسَنًاۚ
أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ ٱلْعَهْدُ — سؤال إنكاري
أَمْ أَرَدتُّمْ أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن
رَّبِّكُمْ — تذكير بإنذار الله وتحذيره لهم من غضبه
فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِى ﴿٨٦﴾﴾ [طه: ٨٦]

وبدلاً من التوبة والاعتذار والعودة إلى الله، أخذ القوم يجادلون موسى ويعللون له ما صنعوا:

﴿قَالُوا۟ مَآ أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا
وَلَٰكِنَّا حُمِّلْنَآ أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ ٱلْقَوْمِ — عذر أقبح من ذنب
فَقَذَفْنَٰهَا — في النار
فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى ٱلسَّامِرِيُّ ﴿٨٧﴾ — في روعنا
فَأَخْرَجَ لَهُمْ — من صهر الحلي وإعادة سبكها
عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ
فَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ — تخل عن الله الذي منّ عليهم وأنجاهم
فَنَسِىَ ﴿٨٨﴾﴾ [طه: ٨٧ ـ ٨٨].

وقد كان سهلاً عليهم أن يدركوا أن ما صنعه السامري فيهم ولهم لم يكن ليستحق أي صفة من صفات الألوهية لو أن إيمانهم بالله ـ الذي أنجاهم من فرعون بإعجاز يأخذ بالألباب، من اجتياز أليم بعد أن فلقه لهم ﴿فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ

﴿كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ ﴿٦٣﴾﴾ [الشعراء: ٦٣] ـ كان إيماناً صادقاً غير قائم على مصلحة. إلا أن بنيانهم النفسي وتكوينهم العقلي كانا تكوين وبنيان اللحظة والمصلحة، فهم يغيِّرون ويبدِّلون مواقفهم زمناً إثر زمن تبعاً لمصالحهم وتبدل حاجاتهم ورغباتهم.

لقد كانوا بحاجة إلى من ينجيهم من فرعون فتبعوا موسى عليه السلام الذي هداهم إلى الله عز وجل ودلهم عليه.

وبعد النجاة من فرعون لم يعد لهم بموسى حاجة فاستبدلوا العجل المصنوع من الذهب بإله موسى فقالوا: ﴿هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ﴾ [طه: ٨٨].

ولو كانوا يهتمون بإله يستحق وصف الألوهية، ورب يستحق وصف الربوبية حقاً وصدقاً لرفضوا ما صنعه السامري فيهم ولهم. ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩].

ولكنها عماوة البصيرة، وبريق المال في البصر، جعلهم لا يرون ذلك، بل وجعلهم يستبدلون ﴿. . الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ. . .﴾ [البقرة: ٦١].

ولئن كان غياب موسى عنهم قد يعتبر سبباً ـ وإن كان واهياً ـ في تيههم وضلالهم عن الله يتعللون به زوراً وبهتاناً. فإن هارون أخا موسى كان بينهم وقد بيَّن لهم أن ما صنعه السامري فتنة، وأن الرحمٰن هو ربهم فقابلوا ذلك بالعناد.

﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَٰرُونُ مِن قَبْلُ
يَٰقَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِۦ
وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَٰنُ — لا رب لكم سواه
فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوٓا۟ أَمْرِي ﴿٩٠﴾
قَالُوا۟ لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَٰكِفِينَ — غير ملتفتين لما تقول
حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ٩٠، ٩١] — وكأنهم كانوا يستبعدون رجوعه

وقد كان الله لمن ضل عن سبيله وجحد بأنعمه بالمرصاد، وكان الوعيد الذي تضمنته الآية (٨٥) البقرة ـ عقاباً على مخالفة بعض شروط الميثاق كما وردت في الآية (٨٣) البقرة ـ قد توفرت أسباب تطبيقه، فحق عليهم غضب الله جزاءً وفاقاً:

أ ـ في الميثاق:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [البقرة: ٨٣].

ب ـ في الجزاء:

﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ ﴿٨١﴾﴾ [طه: ٨١].

ومع قصة السامري هذه بدأت مرحلة جديدة لبني إسرائيل استمرت وما تزال حتى اليوم، كانت العلاقة فيها بينهم وبين الله قائمة على الجحود من جانبهم، وعلى إحلال الغضب واللعنة عليهم من جانب الله عز وجل. وإليكم سرداً لغيض من فيض من الآيات التي توثق ذلك:

﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾﴾ [النساء: ٤٦].

﴿. . .أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ. . .﴾ [النساء: ٥٢].

﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَمَن يَلْعَنِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ نَصِيرًا ﴿٥٢﴾﴾ [النساء: ٥٢].

﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ۖ. . .﴾ [المائدة: ١٣].

﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [البقرة: ٨٨].

﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [المائدة: ٧٨].

﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟﴾ [المائدة: ٦٤].

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾ [المائدة: ٦٥].

﴿. . . فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٩٠﴾﴾ [البقرة: ٩٠].

عناد من بني إسرائيل مستمر، وغضب من الله عليهم مستمر، ولعنة منه لهم دائمة ما دامت الحياة البشرية في هذه الدنيا قائمة.

بناء نفسي خاص، وتكوين عقلي غريب، وقلوب دماؤها حقد، وشخصية سربالها لؤم وغرور.

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ — بعد كل ذلك من الآيات

فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً — فلا تعرف الرحمة ولا اللين

وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ

وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ

وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ

وَمَا اللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [البقرة: ٧٤].

علامة فارقة على جبين بني إسرائيل تسمهم بهذه القسوة التي تهون أمامها قسوة الحجارة، لا تنفك عنهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

هذه هي قصة بني إسرائيل.

فترة وجيزة جداً، ليس لها موضع يذكر بمقياس الزمن، تمتعوا فيها باختيار الله لهم وإنعامه عليهم، هي الفترة الواقعة بين خروج موسى بهم من أرض فرعون واجتياز البحر بهم وذهابه لميعاد ربه بعد أربعين يوماً من اجتيازهم البحر ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَٰكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٠﴾ وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿٥١﴾﴾ [البقرة: ٥٠، ٥١].

وهذه فترة مهما طالت **لاتتجاوز أكثر من شهرين** وربما أقل من ذلك أو أكثر قليلاً، أعقبتها فترة **حل فيها غضب الله عليهم ولعنهم إلى أبد الآبدين**.

٧ ـ مستقبل بني إسرائيل:

على أن الله الذي حل غضبه ولعنته على بني إسرائيل إلى أبد الآبدين ـ كما تمّ توثيق ذلك في كثير من الآيات مثل الآية (١٣) المائدة و(٦١) البقرة وغيرهما من الآيات ـ قد حدد جل جلاله مستقبلهم في ما سيلي من الأزمان. وقد تمّ توثيق ذلك في الآيات التالية من سورة الإسراء:

﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَٰٓءِيلَ فِي الْكِتَٰبِ — التوراة

لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ	نلاحظ تأكيد المرتين باللام والنون في (لتفسدنَّ)
وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤﴾	نفس التأكيد في (لتفسدن) أتى بخصوص العلو، (لتعلنَّ)
فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا	فأفسدتم فساد المرة الأولى
بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ	
فَجَاسُوا۟ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ	تأديباً لكم وانتقاماً على طغيانكم وجبروتكم الذي علوتم به على الناس علواً كبير
وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ﴿٥﴾	لا نخلفه متى أفسدتم المرة الأولى
ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ ٱلْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ	
وَأَمْدَدْنَٰكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ	
وَجَعَلْنَٰكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ﴿٦﴾	بعد أن نرد لكم الكرة
إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ	لأن الله غني عن العالين لا يزيده إحسانكم شيئاً
وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا	فلا تنقصه إساءتكم شيئاً
فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ ٱلْآخِرَةِ	فأفسدتم فساد المرة الثانية
لِيَسُـٔۥا۟ وُجُوهَكُمْ	بالانتصار عليكم وإذلالكم وإهانتكم
وَلِيَدْخُلُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ	الأقصى
كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ	عندما جاسوا خلال الديار في فساد المرة الأولى
وَلِيُتَبِّرُوا۟ مَا عَلَوْا۟ تَتْبِيرًا ﴿٧﴾	عليه من أموالكم ودياركم
عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ	إذا تبتم توبة أخرى واستقمتم
وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا	بعباد لنا أولى بأس شديد فجاسوا خلال الديار... إلخ
وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيرًا ﴿٨﴾ ﴾	فلا مفر لكم من هذا الحصار فيها أبداً

هكذا أنبأ الله تعالى البشرية بمستقبل بني إسرائيل فيها:

أ ـ إفساد في الأرض مرتين.

ب ـ علو وطغيان وجبروت على الناس في كل مرة.

جـ ـ تتبير ما علوا فيه وملكوه، وتدمير لديارهم، واستباحة لها من عباد لله أولى بأس شديد.

د ـ إعطاء فرصة لهم للتوبة والعودة لله عسى أن يرحمهم الله بها.

هـ ـ إن عادوا للفساد بعد هاتين المرتين عاد الله لتتبير ما يعلون، وتدمير ما يملكون من قوة ومن مال ومن بنين.

والأهم من ذلك كله، والأبلغ من ذلك كله، **أن جهنم منتهاهم لا مفر لهم منها**.

وإذا كان تاريخ المرتين ـ متى حصلتا، وعلى يد من حصلتا، وهل حصلتا أم لم تحصلا بعد، أم حصلت واحدة منهما حتى الآن وبقيت الثانية ـ أمراً يجدر الاهتمام به وتقصيه والإطلاع عليه، فإن المؤرخين قد أشبعوا ذلك بحثاً، وذهبوا في ذلك أكثر من مذهب.

إلا أن الأهم من ذلك كله هو التحذير والإنذار الإلهي المتمثل في صيغة **العودة: (وإن عدتم عدنا)**.

وهذا يعني أن فساد بني إسرائيل في الأرض ليس محصوراً بالضرورة في مرتين فقط. وتوقع حدوث هذا الفساد مرة ثانية وثالثة أمر قائم يجب أخذه بالحسبان دائماً.

وكالمرتين السابقتين، فإن عودة بني إسرائيل للفساد في الأرض والعلو والطغيان والجبروت سوف يؤول إلى دمارهم ودمار ما علوا وتتبيره تتبيراً.

وفي عصرنا عاد بنوا إسرائيل للفساد بعلو وصلف وطغيان وجبروت، تدعمهم قوىً هي إلى سلوك طرق فسادهم وعلوهم أقرب من سلوك أي طريق آخر.

والنتيجة لهذا العلو والفساد في الأرض ـ الذي يتمثل في تشريد شعب فلسطين واضطهاده بالقتل عنوة جماعات وأفراداً، واستباحة أراضيه وأراض مجاورة في بلاد الشام، وفي التمرد على كل الشرائع والقوانين التي تنظم

علاقات الأمم المعاصرة ودولها ـ ستكون تدميرَ ما ملكوه من قوة، واستعادةَ الأراضي منهم، والعودةَ إلى المسجد الأقصى ودخوله، وعودة بني إسرائيل إلى الذل والهوان.

هذا إيمان وعقيدة تقتضي منا عدم التهاون في الصراع مع هؤلاء القوم، وعدم الخوف من قوتهم وجبروتهم وقوة وجبروت من يدعمهم مهما كانت هذه القوة، ومهما كان هذا الجبروت.

ومتى ترسخ هذا الإيمان في نفوسنا، وتمكنت هذه العقيدة فينا ـ ويجب أن تترسخ وتتمكن لأنها نصوص إلهية مقدسة أُوحِيَ بها إلى محمد ﷺ من ربه جل وعلا ـ فإننا سنرى الطريق واضحاً في صراعنا مع بني إسرائيل، فلا نهادن ولا نتهاون ولا نسالم ما لم تعد لنا كل الحقوق التي اغتصبوها بعلوهم وجبروتهم وطغيانهم. لأن زوال هذا العلو والجبروت والطغيان أمر محتوم بوعد إلهي:

﴿. . . وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا. . . ﴾ [الإسراء: ٥].

﴿. . . وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَاۚ . . . ﴾ [الإسراء: ٨].

هذه قصة بني إسرائيل. عرضت ملامحها الرئيسية، ومعالمها التاريخية البارزة، دون الغوص في التفاصيل التي لا تمت إلى الهدف من عرض هذه القصة. وهو إظهار ما لم ينتبه إليه الكاتب الدكتور محمد شحرور عندما أطلق مقولة أن بني إسرائيل هم الذين أنعم الله عليهم دون بيان مدى هذا الإنعام وزمنه ومصيره، مما قد يضفي على بني إسرائيل في الزمن المعاصر بعضاً من فضيلة هم أبعد من أن يتحلوا بها، أو بعضاً من مكانة هم أنأى من أن ينالوها في نفوس المؤمنين الصادقين.

وأخشى ما أخشاه أن يكون الدكتور شحرور في إطلاقه لمقولته عن بني إسرائيل ـ ولو بحسن نية ـ كمن يحاول أن يضع على رؤوسهم عمامة تحجب ما تحتها من فساد وإفساد. وأتمنى أن لا يكون الأمر كذلك. وأن يكون مجرد زلة قلم أو شرود ذهن وتفكير.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الباب الثالث

أكثر من الزَّيْغ وأخْطر من الفِتْنة
قِصَّة المُحْكم والمتَشَابِه
في الآيَة السَّابعَة مِنْ آل عِمْرَان

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

تمهيد

لنعد إلى الدكتور شحرور مرة أخرى:

كنا مضطرين للابتعاد عنه قليلاً في الصفحات الماضية بسبب اضطرارنا لعرض قصة بني إسرائيل كما وثقها النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً. دحضاً لما قد يعلق في أذهان البعض بسبب مقولة هذا الكاتب بأن الصراط المستقيم هو صراط بني إسرائيل باعتبارهم هم الذين أنعم الله عليهم حسب فهمه للآية السادسة من سورة الفاتحة: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾.

هذه المقولة التي أطلقها الكاتب دون حذر أو تحذير، ودون دلالة على تغيُّر وضع بني إسرائيل من وضع الذين أنعم الله عليهم بإنقاذهم من فرعون إلى وضع الذين غضب الله عليهم ولعنهم إلى أبد الآبدين جاعلاً جهنم لهم حصيراً.

وفي عودتنا إلى الدكتور شحرور، وبعد أن فرغنا من شرح محاولة التشطير التي قام بها. نجد أنفسنا أمام طرح آخر جديد يتجلى في اقتحام منطقة حظر إلهي، تحمل لوحة تحذير لا لبس فيها، وتقرع في ثناياها أجراس للإنذار مجلجلة للتنبيه إلى ساحة محفوفة بالمهالك يخشاها ويرتعد منها الذين آمنوا بربهم إيمان صدق لا يشوبه زيغ، ولا يداخله خلل، ولا تتسرب إليه دواعي فتنة.

ويتجرأ الدكتور شحرور، ويدخل منطقة الحظر والخطر هذه غير عابئ بكل لافتات التحذير، وغير مصغ لكل أجراس الإنذار. يدفعه إلى ذلك ـ فيما نظن ـ سعي حثيث للإعلان عن مفاهيم جديدة يؤمن بها، لا أساس لها من النص، ولا دليل عليها فيه ولا في غيره، ولا يبررها سوى رغبة نفس وإيمان سبق بفلسفة مادية لا ينقصها كي تكون قابلة للتسويق في أذهان الذين لم يؤتوا نصيباً كافياً من المعرفة في صفوف المسلمين إلا أن تكتسي عمامة. وهذا أمر ـ كما قد يتخيل الكاتب ـ جد يسير.

هذه المنطقة التي تحمل لافتات التحذير وتجلجل فيها أجراس الإنذار، هي المنطقة التي رسمت حدودها الآية السابعة من سورة آل عمران:

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ:

١ - ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ

٢ - وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ.

فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ:

١ - ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ

٢ - وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ

وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧].

هما فئتان إذن:

الفئة الأولى:

ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ أعاذنا الله من أن نكون منهم... فما شأنهم؟

الجواب: فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ.

لماذا؟

الجواب: ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ.

غايتان، كل واحدة منهما تجعل المؤمن الصادق الذي لا يشوب إيمانه زيغ، ولا يداخله خلل، ينأى بنفسه عن أن يكون أداتهما أو أن يكون داعيتهما.

وابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل كلاهما مرتبط ارتباطاً وثيقاً **بوصف الزيغ**، فلا يقوم بأي منهما ولا يسعى إليه إلا الذين في قلوبهم زيغ. إنه ارتباط لا انفكاك له.

فالزيغ: ينبئ عن صاحب فتنة أو صاحب تأويل.

وإتباع الفتنة والتأويل: ينبئ عن صاحب قلب فيه زيغ.

الفئة الثانية:

﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾.... ما هو موقفهم؟

الجواب:

﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ	بالكتاب الذي أنزل على محمد
كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾	ما كان منه آيات محكمات وما كان منه آيات متشابهات وما كان غير محكم وغير متشابه

إنه إيمان صادق وتسليم كامل، لا يوقفه تساؤل ولا يزعزعه ارتياب ولا يثير مشكلة اتِّباع.

فإذا كان الذين في قلوبهم زيغ يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله.

فإن الراسخين في العلم:

١ - **يتبعون المحكم لإيمانهم به.**

٢ - **ويؤمنون بالمتشابه دون أي ارتياب ودون أي خاطرة من خواطر التأويل.**

٣ - **ويفرون من مظان الفتنة والتأويل، لأن العلم الراسخ والزيغ لا يجتمعان.**

ولذلك فإنهم يتوجهون لله بالدعاء ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] فلو أزغتها لابتغينا الفتنة والتأويل واتبعنا المتشابه من الآيات تأويلاً وفتنة دون المحكمات.

لا نريد الإطالة في تمهيدنا لدراسة الآية السابعة من سورة آل عمران، ولنبدأ بذلك لنرى بعد الفراغ من الدراسة:

١ - الفهم الصحيح لهذه الآية حسب دلالة الآية نفسها.

٢ - ما فهمه الكاتب منها، وما إذا كان لفهمه لها أي متكأ من النص، وما إذا كان في هذا النص ما يسعفه من دلالة على ما يسعى إليه ويحاول أن يقنعنا به.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الأول

الفَهْم الصَّحِيح لآيَة آلْعِمْران السَّابعَة

البحث الأول: الصورة التي تظهرها قراءة الآية.
البحث الثاني: التأويل بين الله والراسخين في العلم.
البحث الثالث: كيف نفهم قضية التأويل.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الأول

الصورة التي تظهرها قراءة الآية

لنعد إلى قراءة هذه الآية بتبصر وأناة:

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ:

١ ـ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ

٢ ـ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ.

فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ:

١ ـ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ

٢ ـ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ

وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ

وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾ [آل عمران: ٧].

في هذه الآية التي بسطناها بشكل يبرز كل المضامين التي أرادت إبرازها وإيضاحها، ويقرع الأجراس للتنبيه إليها، يتبين ما يلي:

١ ـ أن الكتاب يتضمن: **آيات محكمات**، كما يتضمن: **آيات متشابهات**.

ولسنا هنا بصدد شرح مفهوم المحكم ومفهوم المتشابه، فقد أشبع ذلك دراسة وبحثاً من العلماء المتقدمين والمتأخرين، وعلى الذين يودون المزيد من الإطلاع على هذين المفهومين العودة إلى ذلك في مظانه من مراجع الأصول، وعلوم القرآن قديمها وحديثها.

كما أننا لسنا بصدد طرح المفهوم الثالث الذي لا تنفي وجوده هذه الآية بصياغتها التي أوحيت بها. وهو مفهوم **(اللامحكم واللامتشابه)** والذي يمكن

الرجوع إليه في تلك المظان نفسها، وإنما يكفينا أن نشير إلى أن **هذا المفهوم الثالث**:

أ ـ **ليس من ابتداع الدكتور شحرور**.

ب ـ **وهو ليس مفهوماً معاصراً يدعيه وينسبه لنفسه**.

جـ ـ **هو مفهوم منقول من تراثنا العلمي، توصل إليه أسلافنا العظام ـ الذين تركوا لنا من المنجزات العلمية الأصيلة والأساليب المعرفية الرائعة ما يسعى البعض إلى هدمه وهدره ـ منذ مئات السنين**.

د ـ وهو مفهوم مقرون مع المفهومين الآخرين في كل الأبحاث المتعلقة بذلك في أغلب المراجع التي ورثناها في هذا النوع من العلوم، إن لم يكن فيها كلها.

٢ ـ أن اتباع المتشابه من هذا الكتاب **يكون من الذين في قلوبهم زيغ**.

٣ ـ أن الذين في قلوبهم زيغ إنما يتبعون المتشابه لتحقيق غايتين خطيرتين هما:

أ ـ **إثارة الفتنة بين الناس**.

ب ـ **تأويل المتشابه بشكل يعطيه معان تحرض على الفتنة**.

وما ذلك إلا لأن الذين في قلوبهم زيغ، يسمهم الزيغ بسماته ويكسوهم صفاته، فلا يسيغون إلا معناه ولا يفترون عن تحقيق أغراضه، مما يجعل دأبهم الانحراف عن الحق إلى الباطل، وعن اليقين إلى الظن، وعن الهدى إلى الضلال، وهمهم التنقل من مقولة إلى أخرى، ومن ظن إلى ظن، **فالزيغ والاستقامة لا يجتمعان** لاختلاف معنى كل منهما عن معنى الآخر، وافتراق أغراض الزيغ عن أغراض الاستقامة.

ومن خلال الزيغ ـ الذي هو الانحراف والتنقل وعدم الثبات على حالة، وعدم الاستقامة على جادة، وعدم الاطمئنان إلى رأي ـ ينشأ الاختلاف بين الناس وتكون الفتنة.

٤ ـ أن النص المذكور في هذه الآية ـ ودفعاً لأي فهم خاطئ، ودرءاً لأي لبس أو تلبيس، ومنعاً للسقوط في الفتنة التي يسعى إليها الذين في قلوبهم

زيغ باللجوء إلى تأويل المتشابه من آيات الكتاب ـ قد أعلن بكل وضوح وجلاء، ودون أي لبس أو غموض ما يلي:

أ ـ **أن تأويل هذا المتشابه من الآيات ممنوع على البشر.**

ب ـ وإن ذلك هو اختصاص إلهي محض لا يشارك الله فيه أحد.

وقد أتت صيغة هذا الإعلان نفياً عاماً تضمن استثناء واحد: **(وما يعلم تأويله إلا الله)**.

وفي هذا النفي لعلم التأويل نهي للبشر عن أن يحاولوه في المتشابه من آيات الكتاب لسببين:

أ ـ لأنه ليس مما يتمكنون منه بعد هذا النفي الصريح الذي لم يتم فيه سوى استثناء واحد يحصر الأمر بالله وحده (وما يعلم تأويله إلا الله).

ب ـ ولأن ما كان اختصاصاً إلهياً فإنه ممنوع على البشر أن يحاولوا القيام به. لأن ذلك يشكل محاولة اعتداء منهم على حرمات ليس لهم أن يعتدوا عليها.

٥ ـ أن الراسخين في العلم يقفون موقفاً مغايراً للذين في قلوبهم زيغ، فإذا كان موقف الذين في قلوبهم زيغ هو: اتباع المتشابه لتحقيق غايتين خطيرتين هما:

أ ـ الفتنة.

ب ـ التأويل.

فإن موقف الراسخين في العلم هو: أنهم **يؤمنون بالمحكم اتباعاً، كما يؤمنون بالمتشابه تسليماً** دون تأويل ودون سعي للفتنة. إذ المحكم والمتشابه كل موحى به من عند الله، فلا بد من الإيمان بهما كليهما وفق المنهج المرسوم لهذا الإيمان. هذا المنهج الذي تعلنه هذه الآية السابعة نفسها من النهي عن اتباع المتشابه تأويلاً وفتنة والدعوة إلى الاكتفاء بالإيمان به، والتسليم بأنه من عند الله كالمحكم نفسه، وترك تأويله لصاحب الاختصاص بتأويله وهو الله عز وجل.

وإذا كان هذا هو موقف **الراسخين في العلم**.

أفلا يكون موقف الذين يتبعون المتشابه هو موقف **الراسخين في الجهل؟**

على أن الإنصاف يقتضي أن نذكر أن البعض يقرأون الآية دون الوقوف عند لفظ الجلالة (الله) في (وما يعلم تأويله إلا الله) وإنما يعطفون عليها ما بعدها وهو (الراسخون في العلم) بحيث تأتي القراءة كما يلي: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾.

ليصلوا من خلال هذه القراءة إلى أن العلم بتأويل المتشابه يستطيعه كل من:

أ ـ الله جل جلاله.

ب ـ والراسخين في العلم.

وأن الله جل جلاله لم يختص بذلك لوحده، بل أن الراسخين في العلم يعلمون من التأويل مثل علمه.

فهل لقراءة هؤلاء ما يبررها من النص ومن أساليب اللغة العربية في التعبير؟

لنر ذلك في البحث القادم.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الثاني

التأويل بين الله والراسخين في العلم

أولاً: جمع القرآن:

كلنا نعلم أنه عندما تم جمع النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً. من قبل اللجنة التي كلفها بذلك الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه، فإنه قد اعتمد في جمعه، أسلوب أخذ آيات النص من مصدرين:

الأول: مما تمَّ جمعه زمن الخليفة الراشد أبي بكر الصديق رضي الله عنه - وبتكليف منه - من قبل كاتب الوحي الصحابي الجليل زيد بن ثابت، والذي آل حفظه بعد وفاة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب إلى ابنته أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها زوج رسول الله ﷺ.

الثاني: من صدور الرجال الذين يحفظونه كما سمعوه من فم الرسول نفسه رياً نضراً.

وقد كان الشرط في التوثيق أن لا تُثبَّت آية مما جمعه زيد بن ثابت زمن أبي بكر، وحفظته حفصة بنت عمر عندها، إلا من فم اثنين سمعاها من رسول الله ﷺ. ولم يشذ عن ذلك إلا آيتان هما آخر سورة التوبة: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾﴾ [التوبة: ١٢٨، ١٢٩] وجدتا مع خزيمة بن ثابت، وقد قبلتا منه وحده لسبب واحد هو أن الرسول ﷺ اعتبر أن شهادته تعدل شهادتين[١].

---

(١) مسند الإمام أحمد، المكتب الإسلامي في بيروت، ج٥ ص٢٧٤، الحديث ٢١٨٧٧.

ثانياً: (الوقف) و(العطف) في قراءة الآية:

وقد كان التثبت من الآية يتضمن ألفاظها، ومخارج حروفها، و(أماكن الوقوف) فيها وجوباً وجوازاً، و(أماكن الوصل) كذلك، وكل ما تعلق بنطق الآية مما تم إفراده بعلم خاص **هو علم القراءات وأحكام التلاوة**.

وبخصوص الآية المذكورة فإن العلماء على شبه إجماع على أن الوقوف على لفظ الجلالة (الله) في هذه الآية هو (**وقوف لازم**) بحيث تُقرأ الآية هكذا:

﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وهنا ينتهي الكلام بوقوف القارئ

ثم تستأنف التلاوة ابتداءً بـ:

وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾.

والذين لم يقولوا بـ(**الوقوف اللازم**) قالوا بما هو قريب منه قرب المماثلة. وهو: **أن (الوقوف أولى)** من عدم الوقوف.

ولو تتبعنا هذه الآية في كل المصاحف الموجودة بين أيدي الناس، لوجدنا:

أغلبها يحمل إشارة: (وقوف لازم) الذي يشار إليه بحرف ميم صغيرة هكذا (م).

وبعضها يحمل إشارة: (الوقف أولى) الذي يشار إليه بثلاثة أحرف مجموعة على هذا الشكل (قلى).

مما هو معروف في اصطلاح علم القراءات وأحكام التلاوة.

على أن قلة قالت بالوصل وبعطف ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ على لفظ الجلالة (الله) بحيث تصبح القراءة: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) ومن هؤلاء القلة الإمام الشريف الرضي. وعلى من يود التوسع في هذا البحث أن يراجعه في مظانه من كتب الأصول وعلوم القرآن.

على أنني لن أتمسك بما تواتر بصدد هذا الموضوع، ولن أتمسك بسرد أقوال السلف الصالح في هذه الناحية. تلك الأقوال المبثوثة في المراجع التي أحلت إليها آنفاً، حتى لا أفسح مجالاً لأحد أن يدفع هذا البحث، وهذه المناقشة بدعوى (التراثية) و(السلفية) وما إلى ذلك، مع أن (التراث) ثروة إن

أحسنا الاستفادة منها واستخلاص جيدها كانت مصباحاً كاشفاً ينير لنا الطريق وينأى بنا عن الوقوع في ما قد يقع به السائرون في الظلام، و(السلفية) رباط إن تمسكنا به وقانا من أخطار الابتعاد عن مواقع الانطلاق في حضارتنا، وبحيث نجد أنفسنا ـ إن نأينا عن مواقعنا بعيداً ـ كمن يقيم بنياناً على أرض قفر ليس له فيها أساس من معرفة ولا قاعدة من علم.

ولو أنني طرحت الموضوع على أساس من مخزون التراث، وممّا أصله السلف الصالح، فلا ضير عليَّ في ذلك ولا مأخذ، فذلك علم بشريعة أصيلة، وثقافة أخاذه، وحضارة شامخة، ومعارف غنية لا تنصب. والعلم والمعرفة عدة لمجابهة الجهل وسلاح لحماية الحضارة.

إلا أن بعضاً ممن يدَّعون المعاصرة، ويهتمون بمفرزات كل حدثٍ جديد، يرفعون ـ دائماً ـ في وجه مناظريهم شعار (**البحث الموضوعي**).

وهم يعنون ـ فيما يعنونه ـ بذلك ويطلبون أن يتخلى المتحاوران عن كل مقولة وكل قاعدة سابقة تم رسوخها وأُصِّلتْ، وعن كل ثقافة وحضارة سالفة مهما ارتقت وسمت، للانطلاق ـ تحقيقاً للموضوعية ـ من نقطة ابتداء غير متأثرة بشيء قبلها.

وشعار (**البحث الموضوعي**) هذا، بهذا الشكل الذي يطرحه بعض دعاة المعاصرة هؤلاء، **يدل على سعيهم لستر جهلهم بطلب الجهل من مناظريهم**.

فهم حين يجدون أنفسهم قد جهلوا بما عند غيرهم من علم، فإنهم يشترطون ممن يناظرهم أن يتخلى عما أنفق عمره في تحصيله من علم ومعرفة، ليتساوى معهم في جهلهم بما قد علم وعرف.

وإفحاماً لمثل هؤلاء، فإنني لا أجد عندي ضيراً في أن أتخلى عن كل ما سبق أن استقر في ذهني، وكوَّن ثقافتي ومعرفتي حول هذا الموضوع، لأخاطب هؤلاء من دعاة المعاصرة بأسلوبهم، ومنطقهم، ومن نقطة البداية، ومن قراءة الآية السابعة من آل عمران وكأنها نزلت الآن.

لنترك (التراث) إذن، ولنبتعد عن (السلفية)، ولنطرح الموضوع كما هو، ولنناقشه على أنه نص عربي مبين وحسب، وكأنه نزل على محمد ﷺ في النصف الثاني من القرن العشرين كما يشترط الدكتور شحرور.

هذه الطريقة تفرض علينا أن نبحث الموضوع من وجهة النظر اللغوية، والتحري عن دلالة النص في حالتي **(الوقف)** و**(العطف)**.

كما تفرض علينا إفراد بحث عن **(قضية التأويل)** ذاتها. ماذا تعني، وكيف يتم تطبيقها وفق المنهج الوارد في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً؟

١ ـ القراءة في حالة الوقف:

الأمر في هذه الحالة سهل جداً، وواضح جداً، وليس له إلا دلالة واحدة تفيد بأنه **التأويل هو مما اختص الله عز وجل به وهو خارج عن قدرة غير الله عليه**، لأن النص في حالة الوقف حاسم الدلالة:

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ   أحد أيا كان

إِلَّا ٱللَّهُ﴾   وحده دون سواه

٢ ـ القراءة في حالة العطف:

وهنا تصادفنا مشكلة كبيرة جداً، وخطيرة جداً، تصل إلى حد زعزعة أساس الاعتقاد لدى المؤمنين بأن الله واحد لا شريك له، أزلي لا شيء قبله ولا شيء بعده.

وتبرز هذه المشكلة من خلال النظر في فعل **(يقولون)** في نص هذه الآية.

لنمعن النظر مرة أخرى في النص بحالة العطف:

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ   أحد أيا كان

إِلَّا

ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ   الذين وُصِفوا بأنهم:

يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا . . .﴾

نحن في حالة العطف هذه أمام تصورين لا ثالث لهما. فإما أن يكون الذين يقولون هم: ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ فقط، دون (الله) وإما أن يكون الذين (يقولون) هم ﴿ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ معاً.

في الحالة الأولى: حالة أن الذين (يقولون) هم (الراسخون في العلم) وحدهم.

تكون جملة (يقولون) خبراً. ويكون مبتدؤها هو (الراسخون).

وهذا يحتم ويفرض الابتداء بـ(الراسخون).

وما لم نبتدأ بذلك، فإننا نصبح أمام خبر يحتاج إلى مبتدأ نبحث عنه فلا نكاد أن نعثر عليه، ثم لا نجد مخرجاً لمكان جملة (يقولون) من الإعراب، إلا بعناء وجهد كبيرين نحمل بهما قواعد اللغة العربية ما هي بغنى عنه كأن نجعلها حالاً.

أما في الحالة الثانية: حالة أن الذين (يقولون) هم (الله والراسخون في العلم) معاً.

فهنا ـ وبغض النظر عن الإشكال اللغوي الذي تطرحه قضية إعراب جملة (يقولون) ـ يكمن الخطر المريع. لأن ما يقولونه معاً هو:

﴿ءَامَنَّا	نحن ـ الله والراسخون في العلم ـ معاً
بِهِۦ	بالكتاب في آياته المحكمات والمتشابهات
كُلٌّ	من هذه الآيات
مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾	نحن ـ الله والراسخون في العلم ـ معاً

أي: وأعوذ بالله وأستغفر الله وأتوب لله سلفاً من أن أقرأ هذه الآية بهذا الشكل وبهذا المعنى، وأخجل من ربي وأخشاه وأخاف من نقمته وعذابه إن أنا حاولت شرح ما يمكن استنتاجه من هذه القراءة، وأترك للقارئ أن يمعن النظر قليلاً في مثل هذه القراءة ليكتشف خطرها بنفسه.

إن جاز ما في هذه القراءة على (الراسخين في العلم) فهل يجوز على (الله) تعالى؟.

هل أدرك من يقولون بالعطف خطورة ما يقولون؟

أو لم يلفت نظرهم مثل هذا النظر في هذه الآية؟

هذا ما يؤدي إليه القول بالعطف في الحالة الثانية. فهل يقره مسلم مؤمن يعي ما يقرأ، ويفهم ما يتلو من آيات الله عز وجل؟

إذن: لا مفر من الوقوف عند لفظ الجلالة (الله). لأن عطف ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي

﴿ٱلۡعِلۡمِ﴾ على لفظ الجلالة يؤدي في إحدى حالتيه إلى ما هو محال عند أهل التوحيد لأنه يؤدي إلى الإيمان بأكثر من إله واحد.

وهذا ـ لعمري ـ **أكثر من الزيغ وأخطر من الفتنة التي** يسعى إليها من يتبعون المتشابه.

أعود ثانية لأقول:

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وأستغفر الله العظيم، وأتوب لله التواب كلما وقعت على هذه السطور عين قارئ. وعذري أمام الله فيما عرضته لهذا الجزء من الآية ـ بالأسلوب الموضوعي الذي يشترطه المُحدِثون ـ أني أرغب بإخلاص أن أضع اللذين يأخذون بقراءة (العطف) أمام ما قد تؤدي إليه هذه القراءة من خطر.

وأنا هنا إنما قمت بعرض وضع خطير يؤدي إليه مفهوم (العطف) في الآية نقلته في هذه السطور ـ دون شرح ـ تحذيراً من الوقوع في فتنته، وتحذيراً من الإيمان به تحت أي شعار خادع من المعاصرة أو غيرها فهو الزيغ بعينه، والفتنة نفسها.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الثالث

كيف نفهم قضية التأويل

لعل هذه القضية ـ **قضية التأويل** ـ من أخطر وأهم ما نتعرض له في معالجتنا لما يطرحه الكاتب الدكتور شحرور وأمثاله من أصحاب دعوى التحديث والمعاصرة.

ذلك، لأن **التأويل** هو الباب الذي يحاولون النفاذ منه إلى تحقيق ما يسعون إليه، فبدون اتباع نهج التأويل لا يستطيعون بحال من الأحوال الانحراف بالنص عن دلالته التي أنزل ليدل عليها، هذه الدلالة التي **فهمها العرب** لأن لغة النص كانت لغتهم، **وفهمها محمد** ﷺ الذي كلف بإبلاغ النص وبيانه فنقله وبلغه للناس كما تلقاه، وبَيَّن دلالته لهم كما أرادها منزل النص والموحي به. وقد تطابق الفهمان: (فهم العرب) و(فهم محمد ﷺ) لهذه الدلالة.

أولاً: فهم العرب لدلالة النص يرجع إلى أنه كان بلغتهم ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]. ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ [الأحقاف: ١٢].

ثانياً: وفهم الرسول الذي حمل مهام تَلقِّي النص بلفظه، وبمعناه المراد منه، ثم القيام بإبلاغه للناس وبيان دلالته لهم كما أرادها وعناها **مرسل النص والموحي به**.

وما كان لمن كُلِّف بالرسالة محمد ﷺ أن يبين للناس دلالةً للنص **لم تكن هي المقصودة منه**، ولا أن يبين هذه الدلالة **من خلال فهم خاص** به لا يطابق ما أوحي إليه به، ولا يطابق ما هو مفهوم في لغة العرب.

وما ذلك إلّا لأن دوره كان ـ بصدد هذا النص بصورة خاصة ـ دور الناقل

المبلغ له كما أنزل، والمبين له كما أوحي إليه من ربه **بيان تعريف لا بيان تحريف**.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ	كما أنزل دون سواه
وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ	كأن تسكت، أو تبلغ غير ما أنزل أو أكثر منه أو أقل مراعاة للناس وأحوالهم
فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ	لسبب أو لآخر مراعاة للناس وأحوالهم
وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ	الذين تخشى أن يرفضوا ما أنزل إليك، ويعلنوا العداوة لك ولما أنزل إليك
إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [المائدة: ٦٧]	الذين يصرون على الكفر والعناد
﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ	بواسطة رسوله ما يريد هو بيانه، لا ما يريد رسوله
ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ	بشرح الرسول لدلالات هذه الآيات وفق مراد الله منها
لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٨٧﴾﴾ [البقرة: ١٨٧]	بالتزامهم بدلالات هذه الآيات كما بين رسول الله مراد الله منها
﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ	أهل كتاب موسى، وأهل كتاب عيسى عليهما السلام
قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا	إليكم وإلى الناس كافة، محمد ﷺ
يُبَيِّنُ لَكُمْ	بياناً واضحاً ليس فيه لبس ولا غموض
عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ	طالت عليكم منذ إرسال عيسى عليه السلام بالإنجيل
أَن تَقُولُوا۟	قولاً تحتجون به علينا
مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ	يبشرنا بالهدى والرحمة
وَلَا نَذِيرٍ	ينذرنا بعذاب الله إن لم نتبع ما يبين لنا رسوله

فَقَدْ جَآءَكُم — محمد ﷺ رسولاً من لدنا
بَشِيرٌ — يبشركم بالهدى والرحمة
وَنَذِيرٌ — ينذركم بالعذاب إن لم تتبعوا ما يبلغكم عنا، ويبين لكم ما طلبنا منه بيانه

وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾
[المائدة: ١٩]

ثالثاً: وبتطابق هذين الفهمين لدلالة النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً أحكمت حماية الدلالة من العبث. الأمر الذي أعجز **المسلمين على مضض** الذين يضيقون ذرعاً بالنص وبأعباء التكاليف التي يوجبها عليهم. وأعجز الذين في قلوبهم زيغ وأفشل سعيهم للخروج على هذا النص ودلالاته عبر أربعة عشر قرناً ونيف، منذ أوحى الله جل جلاله بهذا النص ومنذ بيَّن لنا محمد ﷺ دلالته حتى عصرنا الحاضر.

ولم يكن أمام هؤلاء من مدخل يلجون منه سوى **مدخل التأويل**.

ولم يكن أمامهم من آيات يؤولونها سوى **المتشابهات**. لأن غيرها قد أُحكم.

ولم يكن أمامهم إلا أن يقتحموا منطقة محظورة **فاقتحموها** غير مبالين بافتضاح هوية الزيغ، ووضوح ابتغاء الفتنة.

رابعاً: ولعلهم في إصرارهم على ذلك، وفي انهماكهم بتنظير هذا المسعى الذي يسعون إليه وتسويقه للناس، قد أصيبوا بمصيبة السهو فلم ينتبهوا إلى أن للتأويل الذي يريدون الدخول من بابه شرطاً ـ أبرزه النص نفسه وألح عليه ـ لا يتوفر ولم يتوفر إلا في قلة قليلة من الناس ذكرهم النص بالاسم.

وأكاد أن أقول: إنهم لم يتعرضوا لسهو أو نسيان، وإنما علموا وعرفوا ثم تجاهلوا، إمعاناً منهم في الفتنة وإصراراً منهم على اتباع ما لا يستطيعون سوى اتباعه.

ومع هذا كله فهل توفر فيهم شرط التأويل؟

وهل لأحد منهم أن يدعي قدرته على التأويل لتحقق هذا الشرط فيه؟

الجواب على هذا السؤال يوجب علينا بيان هذا الشرط الذي أبرزه النص ذاته.

وقبل كل شيء أحب أن أوضح أنني أتعرض هنا لمناقشة **(التأويل)** لا

(التفسير)، حيث أن بين (**التأويل**) و(**التفسير**) فروقاً كثيرة لست بصدد بحثها الآن. والتفسير متاح لمن ملك وسائله وعدته وتأهل له، بخلاف التأويل الذي لا يمكن لأحد أن يدَّعيه إلا بشرطه. وشرط التأويل معجز.

ورد لفظ التأويل في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً في أوضاع ثلاثة:

الوضع الأول: هو وضع الاختصاص والتفرد الإلهي:

وقد ورد ذلك في الآية (٧) آل عمران في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

الوضع الثاني: هو وضع التأويل الذي له يوم لم يحن بعد:

وقد ورد ذلك في سورة الأعراف في الآيات التالية:

﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا۟ عَلَيْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ ۚ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٥٠﴾

ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ۚ فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُوا۟ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا وَمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ ﴿٥١﴾

وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾

هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ؟	**بمعرفة حقيقة الوعيد، وحقيقة ما ينتظرهم من عذاب؟**
يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ	بإظهار ما وعَدْنا وتوعَّدْنا، على الحقيقة التي يؤول إليها الوعد والوعيد من جنة تظهر حقيقتها لأصحاب الجنة، ونار تظهر حقيقتها لأصحاب النار
يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ:	وهم الذين اتخذوا دينهم لهواً ولعباً وغرتهم الحياة الدنيا فنسوا لقاء يومهم هذا الذي يرون فيه تأويل نعيم الجنة وتأويل عذاب النار وتأويل آياتنا التي جحدوا بها، حقاً وصدقاً

قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ

فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ على هذا الذي فعلناه بالحق الذي جاءت به رسل ربنا

أَوْ نُرَدُّ إلى الدنيا

فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ من عمل نالنا بسببه العذاب

قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ بما أوَّلوا وحرفوا، فصرفوا أعمارهم في غير ما أراد لهم الله من الخير

وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾﴾ من دعاوى ليس فيها من الحقيقة شيء

لنمعن النظر في: **(هل ينظرون إلا تأويله)**.

أي تأويل ما تضمنه هذا الكتاب الذي ﴿**فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ فأولوه على هواهم دون علم وهدى ورحمة؟

(يوم يأت تأويله) يوم القيامة، يظهر معناه الذي يصيب وجه الحقيقة منه لا قبل ذلك.

الوضع الثالث: تلازم التأويل مع التعليم الإلهي المباشر:

وإذا كان علم التأويل ـ كما هو الحال في الوضع الأول ـ هو اختصاص إلهي محجور على غير الله، فإن صاحب هذا الاختصاص له أن يعطي بعض علمه إلى بعض عباده دون سواهم لا ينازعه في هذا العطاء ولا ينتزعه منه أحد.

وهذا العطاء تأكيد لصفة الاختصاص والتفرد، لأن الذي لا يملك لا يستطيع إعطاء شيء. والذي يعطي هو من يملك دون سواه.

ومن هنا فإن الله عز وجل أعطى بعض عباده حق التأويل عن طريق **تعليمهم** طرق التأويل بشكل عام أو تأويل حالة معينة بذاتها. وما يؤولونه إنما هو تعليم منه لا اجتهاداً منهم في ممارستهم لعملية عقلية أو غير ذلك، بل ربما يبدو التأويل الذي **يعلمه الله** لبعض عباده ـ في بعض صُوَرِهِ ـ مخالفاً لمقولات العقل وأحكامه.

وحتى لا أطيل فإنني أعرض الآن كل الآيات التي وردت بأسماء بعض من أختصهم الله **وعلمهم التأويل** فمارسوه كما **تعلموه**.

ومع ذكر الآيات التي توثّق عملية التعليم هذه، سأعرض لقضية التأويل فيما يخص الصحابي الجليل عبد الله بن عباس.

١ ـ يوسف عليه السلام:

أ ـ ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾.

ب ـ ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾.

جـ ـ ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

د ـ ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾.

وبسبب هذا (**العلم**) **الذي علمه الله** ليوسف استطاع يوسف أن يمارس التأويل الذي علّمه إياه الله.

ولولا هذا (**التعليم**) لما استطاع أن يفعل من ذلك شيئاً، وقد أعلن قوم ملك مصر عجزهم عن تأويل رؤياه التي رآها حيث: ﴿قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ ۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [يوسف: ٤٤].

والذي استطاع تأويلها هو يوسف بسبب **التعليم** الذي **علمه** إياه الله عز وجل. وقد سبق له أن أول لصاحبيه في السجن رؤياهما حين ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ۚ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓ ۚ إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [يوسف: ٣٧].

وعندما ﴿.. قَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ ۖ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَٰيَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾

قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ ۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾

وَقَالَ ٱلَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾﴾ لأتيكم بمن يستطيع تأويله.

وكان كل ما فعله عندما أرسلوه هو أنه ذهب إلى يوسف يستفتيه في هذه الرؤيا ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا ...﴾ فأفتاه يوسف على الوجه المعروض في سورة يوسف.

٢ ـ **الخضر** عليه السلام:

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾﴾ [الكهف: ٦٥، ٦٦].

واضح أن طلب موسى من الخضر هو أن (**يعلمه**) **ما لم يكن موسى يعمله**. ولكن الخضر عليه السلام بدا له ـ من خلال (**علمه**) الذي تعلمه من لدن ربه عز وجل ـ أن موسى **غير مؤهل لتلقي مثل هذا العلم**. فخاطبه قائلاً: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾﴾ [الكهف: ٦٧].

وعلل له ذلك بأنه لا يملك (**العلم**) الخاص المطلوب بالضرورة لفهم الأمور التي سيراها منه ـ وهو العلم بالتأويل ـ بحيث يصبر عليها دون أن يفهمها. ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا ﴿٦٨﴾﴾ [الكهف: ٦٨].

وسار موسى مع الخضر عليه السلام، وصدق ما كان قد بدا له، فلم يستطع موسى على ما شاهده من تصرفات الخضر صبراً، رغم وعده بذلك أكثر من مرة. الأمر الذي جعل الخضر يحسم الأمر بقوله لموسى:

﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ

سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾﴾ [الكهف: ٧٨].

قال له (**سأنبئك**) ولم يقل له (**سأعلمك**)، لأن الخضر **تعلم** من لدن الله عز وجل التأويل ولكنه لم يكلف ـ فيما نظن ـ **بتعليمه لغيره، فعلم التأويل** اختصاص إلهي، والذي **يعلمه** هو صاحب الاختصاص نفسه لا غيره.

وبعد أن أنبأ الخضر موسى بتأويل ما لم يستطع عليه صبراً، أراد أن يزيل كل شك، وينفي كل التباس قد يؤدي بموسى عليه السلام إلى الاعتقاد بقدرة ذاتية خارقة للخضر تجعله يفهم ما لا يستطيع غيره من البشر فهمه، فأعلن له بتواضع العلماء الصادقين الأتقياء قائلاً:

﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾﴾ [الكهف: ٨٢].

انظروا إلى: (**وما فعلته عن أمري**).

وقد كان الخضر في غاية الصدق، وفي غاية التواضع عندما أعلن ذلك.

لأن ما فعله هو مما يقع ضمن ما اختصه به ربه في قوله: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾﴾ [الكهف: ٦٥].

٣ ـ عبد الله بن عباس:

يوسف والخضر عليهما السلام هما من ورد ذكرهما ـ موثقاً بالآيات التي ذكرناها ـ على أنهما يعلمان التأويل، وأن هذا العلم إنما حصل لهما من تعليم الله لهما إياه.

على أن ثمة من يرد ذكره حين يرد ذكر التأويل، وهو الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنه.

لم يأت بالنسبة لهذا الصحابي الجليل ـ بخصوص التأويل ـ ذكر في أية آية من آيات النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

وكل ما ورد بصدده هو أن رسول الله ﷺ دعا له بذلك في قوله: اللهم فقهه في الدين **وعلمه التأويل**.

هذا الحديث له روايتان!

إحداهما: (اللهم فقهه في الدين) دون ذكر التأويل وذلك في رواية الإمام مسلم عن ابن عباس نفسه[(١)].

الثانية: (اللهم فقهه في الدين **وعلمه التأويل**) وذلك في رواية الإمام أحمد عن ابن خيثمة عن عبد الله بن سعيد بن جبير عن ابن عباس نفسه[(٢)].

القضية التي تبرز في موضوع ابن عباس هي أن (**الوضاعين**) قد استغلوا هذا الدعاء من الرسول عليه الصلاة والسلام له، فنسبوا إليه من التأويل لكثير من الآيات ما لم تثبت صحة نسبته إليه، حتى ليكاد المرء أن يشك في بعض مما يسند إلى ابن عباس في هذا الموضوع.

نحن لا نشك في أن دعاء الرسول ﷺ مجاب.

إلا أننا لا نشك أيضاً بأن هذا الدعاء قد استغل من قبل (**الوضاعين**) لوضع تأويلات ابتدعوها، ونسبوها إلى ابن عباس تحت مظلة أنه ممن يعلمون التأويل.

---

(١) مختصر الإمام مسلم، المكتب الإسلامي بدمشق، ص٤٤٨، الحديث ١٦٩٠.

(٢) مسند الإمام أحمد، المكتب الإسلامي، بيروت، الحديث ٢٣٩٦.

وليس أجدر من ابن عباس نفسه لحسم الجدل الذي يثار حول ما ينسب إليه من تأويل. فقد روي عنه قوله:

(الشعر ديوان العرب. فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي نزل بلغتهم رجعنا إلى ديوانهم فالتمسنا معرفة ذلك منه)[1].

قال القرطبي[2]: سئل ابن عباس عن (السِّنة) في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ فقال: (النعاس). وأنشد قول زهير:

لا سنــة فــي طـوال الـلـيـل تـأخـذه ولا يـنــام ولا فــي أمــره فــنــد

ونقل القرطبي عن سعيد بن جبير ويوسف بن مهران قولهما: سمعنا ابن عباس يُسأل عن الشيء بالقرآن فيقول: فيه هكذا وهكذا أما سمعت الشاعر يقول كذا وكذا[3].

وهذا فيه من بلاغة الدلالة على أن ابن عباس ـ الذي دعا رسول الله له بالتأويل على إحدى الروايتين ـ إنما كان يرجع في ما يبيِّنه من معاني الآيات إلى الشعر العربي فيما قبل الإسلام، لا إلى علم خاص به تعلمه من لدن الله كما هو الحال مع يوسف والخضر عليهما السلام.

نحن لا ننفي عن ابن عباس أن يكون ممن خصَّهم الله تعالى بعلم التأويل استجابة لدعاء الرسول ﷺ في إحدى الروايتين.

لكننا أمام ما نسبه إليه الوضاعون، لا نجد الذي نسب إليه من تأويل أرجح في القبول مما نسب إليه من أنه كان يلجأ ـ في إجابته على ما يطرح عليه من أسئلة حول معاني الآيات ـ إلى الشعر العربي فيما قبل الإسلام **مستشهداً به على صحة ما يقول، دون الاستشهاد بأنه إنما يجيب عن علم بالتأويل اختصه الله به.**

نخلص من ذلك إلى النتائج التالية:

١ ـ أن التأويل علم اختص به الله عز وجل دون سواه.

٢ ـ أن الله عز وجل يعطي ويعلِّم بعض عباده بعض ما اختص به من علم

(١) تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج١ ص٢٢.
(٢) الجامع لعلوم القرآن، القرطبي، ج١ و٢ ص٢٥.
(٣) الجامع لعلوم القرآن، القرطبي، ج١ و٢ ص٢٤.

كعلم التأويل، كما هو الحال مع يوسف والخضر عليهما السلام.

٣ ـ أن على من يدعي التأويل أن يقيم البينة على أنه تلقى هذا العلم من الله عز وجل. وإلا بقيت دعواه زعماً دون دليل.

٤ ـ أن ابن عباس نفسه ـ الذي دعا رسول الله ﷺ له الله بأن يعلمه التأويل كما ورد في إحدى الروايتين ـ كان يعلن أنه إنما يعود فيما يبينه للناس ويجيب به على أسئلتهم حول معاني الآيات إلى الشعر العربي فيما قبل الإسلام. لا إلى علم لدني تلقاه من الله عز وجل. ولو كان فعل ذلك لكان مصدقاً به بسبب دعاء الرسول ﷺ له بذلك.

وقبل أن ننهي هذا البحث عن التأويل نقول بأن (التأويل) فقط، هو ما انصب حديثنا عليه دون الحديث عن البيان وعن التفسير، فهما مما يتاح للعالم المتمكن من علوم العربية وسنة الرسول ﷺ وبعض العلوم الأخرى أن يمارسهما فيساعدانه على استنباط الحكم الشرعي.

لم نتعرض لموضوع البيان الذي حمل مهمته الرسول ﷺ بتكليف إلهي فأدى المهمة خير أداء. ولا لموضوع التفسير الذي مارسه العلماء ويمارسونه حتى يومنا هذا. لأن مثل هذين الموضوعين يخرجان عن أهداف بحثنا الذي نحن بصدده في الرد على الدكتور شحرور. وعلى من يشاء التوسع بالاطلاع على ذلك أن يعود إلى المصادر الموسعة فيهما مثل: (البيان) للسيوطي (والبرهان) للزركشي و(الموافقات) للشاطبي و(علوم القرآن) للدكتور صبحي الصالح وغيرها من كتب كثيرة أفردت لمثل هذه الدراسة.

ما سلف كان ـ في اعتقادنا ـ الفهم الصحيح لآية آل عمران السابعة، وهو فهم مستمد من دلالة النص نفسه وفق أسس فهم الدلالة في اللغة العربية التي تم إيحاء النص بها. ووفق ما تواتر واستقر من تلاوتها بلسان الرسول ﷺ. تلك التلاوة التي تعطي حالاتُ الوقف والوصل فيها للدلالة أبعادها وأطرها، مما يساعد على الحيلولة دون التلاعب بهذه الدلالة والعبث بها هوىً وشهوة.

ولكن كيف فهم الكاتب الدكتور شحرور هذه الآية؟

وما هي الدلالة التي يطرحها لنا منها؟

سنرى ذلك في الصفحات القادمة.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الثاني

فَهْم الكاتِبْ لآيَة آل عِمْران وَتعَاملهُ معَهَا

المبحث الأول: فهم المصطلحات والتحريض على مخالفة النص.

الثاني: تشميل مفهوم (الراسخون في العلم) للماديين الملحدين وعلماء الطبيعة.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

لقد فهم الدكتور الشحرور هذه الآية فهماً لم يسبقه إليه أحد، ولم يشاركه فيه أحد، لا من قدماء الباحثين في علوم القرآن ولا من الذين أدركوا نهاية القرن العشرين، لا من التقليديين ولا من المحدثين، لا من التراثيين ولا من المعادين للتراث. اللهم إلا أن يكون أستاذه الدكتور جعفر دك الباب يشاركه في فهمه لهذه الآية دون أن تبلغ به الجرأة إلى إعلان ذلك بشكل واضح وصريح، فيصبحان في فهمهما ـ على هذا الوجه المطروح في الكتاب موضوع البحث والمناقشة ـ اثنين لا يعضدهما ثالث.

وكيف يعضدهما في هذا الفهم أحد إذ هما أو هو ـ أعني الدكتور شحرور ـ يسبغ على أساطين علماء المادة الذين ينطلقون في نظرياتهم من منطلق الإلحاد بالله، وإنكار وجوده، صفة **(الراسخون في العلم)** المؤهلين لتأويل نص إلهي مقدس، هو النص الموحى إلى محمد ﷺ كتاباً. وينفي في نفس الوقت هذه الأهلية عن محمد نفسه.

عن الرسول محمد ﷺ فليس في ما أوحي إليه من النص الإلهي المقدس آية تدل على أنه ممن علمهم ربهم التأويل، بالشكل الذي ورد بالنسبة إلى يوسف والخضر عليهما السلام، وإن يكن قد ورد في أحاديث الرسول ﷺ مثل ذلك بالنسبة لتأويل الرؤيا، فقد أخرج الديلمي في مسند الفردوس وابن عساكر عن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: (أمرت أن أؤول الرؤيا وأن أعلمها أبا بكر)[1].

---

(١) تاريخ الخلفاء، السيوطي، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الشريف الرضي، ص٤٣.

والذي وردت به آيات النص الإلهي المقدس هو تكليف الرسول ﷺ بمهمة (**بيان**) النص (**وتبليغه**) لا (**تأويله**). وقد أدى عليه الصلاة والسلام هذه المهمة خير قيام:

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾﴾ [المائدة: ١٩].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦].

﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ [آل عمران: ٢٠].

وكان بيان الرسول ﷺ ـ بعد البلاغ ـ أوضح ما يكون بامتثاله لمواضيع الآيات وتطبيقها تطبيقاً عملياً على نفسه وعلى من حوله فيقتدي به الناس، كما كان هذا البيان في ما تضمنته أحاديثه للناس من هَدْي وتعليم، ينهاهم عما حُرِّم عليهم ويأمرهم بما أحله الله لهم. ويترك لهم الخيرة فيما أبيح لهم، يعملونه أو لا يعملونه.

ولم يؤثَر عن النبي ﷺ أنه غاص في معان بعيدة يؤوِّل بها آية من النص بما لا يظهر منها، وبما لا تؤيده دلالة اللغة العربية التي كانت قد وصلت إلى ذروة البلاغة والفصاحة. فقد كان بيانه للمعاني توضيحاً للآية، لا إيغالاً في متاهات من المعاني تبتعد بالآية عن تحقيق هدفها بإيصال الخطاب إلى المتلقي بسهولة ويسر ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا ﴿٩٧﴾﴾ [مريم: ٩٧].

وعن السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: (ما كان رسول الله ﷺ يفسر من كتاب الله إلا آياً بعدد، علمه إياهن جبريل) قال ابن عطية: ومعنى هذا الحديث في مغيبات القرآن وتفسير مجمله، مما لا سبيل إليه إلا بتوفيق الله تعالى[1].

فإذا كان هذا يعني (التأويل) فإنه كان في أضيق الحدود وفي آي بعدد كما ورد عن السيدة عائشة رضي الله عنها، وكان بتعليم جبريل إياهن، وجبريل عليه السلام ينقل التعليم عن الله عز وجل.

---

(١) الجامع لعلوم القرآن، القرطبي، ج١ ص٣١.

وما كان ذلك من الرسول ﷺ إلا لأن النص حين كان يوحى به إليه، إنما كان يوحى بلغة يفهمها المتلقي من العرب دون عناء، لأنه يوحى بلغتهم مبيناً واضحاً جلياً لا لبس فيه ولا غموض، فلا حاجة إلى غوص في متاهات معان بعيدة تحت دعوى تفسير لا حاجة تدعو إليه، بلْهِ اللجوء إلى دعوى الحاجة إلى تأويل.

ولكنَّ هذا لا يعني بحال من الأحوال أن يكون محمد ﷺ أقل معرفة بمعاني النص الإلهي المقدس الذي أوحي إليه كتاباً من علماء مادةٍ قام علمهم بالأساس على الإلحاد، وإنكار وجود الله الذي أوحى بالنص نفسه.

كاتبنا الدكتور شحرور يزعم ذلك رغم كل ذلك.

وما علينا إلا أن نبسط فهمه للآية السابعة من آل عمران كما طرحه في كتابه الذي نناقشه فيه.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الأول

فهم المصطلحات والتحريض على مخالفة النص

أولاً: الآيات المحكمات:

فهم الكاتب المحكم على أنه: **مجموعة الآيات المحكمات**[1]. وهذا فهم صحيح لا مجادلة فيه.

لكنه عندما أخذ يشرح فهمه هذا انحرف بالمحكم إلى معنى آخر لا تدل عليه الآية السابعة من آل عمران وذلك في قوله:

والآيات المحكمات هن مجموعة الآيات التي جاءت إلى النبي ﷺ **والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني (الحرام والحلال) أي العبادات والمعاملات والأخلاق، والتي تشكل رسالته.**

ويتابع الكاتب شرحه ليقول:

وإذا فرزنا مجموعة الآيات المحكمات على حدة، فما تبقى من آيات الكتاب بعد ذلك هو كتابان أيضاً وهما: الكتاب المتشابه، وكتاب آخر لا محكم ولا متشابه[2].

وهنا أيضاً ـ وبغض النظر عن فهمه للفظ (كتاب) ـ فإننا نرى أن فهمه للمتشابه هو فهم صحيح لا نجادله فيه، فإن أسلوب الفرز الذي يتبعه يؤدي إلى هذه النتيجة، فما لا يكون من المحكم فهو إما من المتشابه أو من اللامحكم واللامتشابه.

والقول بأن هنالك نوعاً آخر هو اللامحكم واللامتشابه، **سبقه إليه كثيرون**

---

(١) الكتاب والقرآن، د.شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٥.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٥.

من علماء الأصول، وليس فيه من دعوى الحداثة والمعاصرة شيء، والكاتب بتبنيه هذا التقسيم يكون قد وقف في نسق واحد مع **(التراثيين)** من العلماء الذين ينعى عليهم ما ينعى ويأخذ عليهم ما يأخذ.

ثانياً: الآيات المتشابهات:

إلا أنه في شرح فهمه للمتشابه ينحرف ـ كما انحرف في شرح فهمه للمحكم ـ إلى معنى آخر لا تدل عليه الآية السابعة من آل عمران.

ولتأكيد فهمه هذا يلجأ إلى الآية ٣٧ من سورة يونس ـ التي لا تسعفه ـ للدلالة على فهمه، وذلك حين يقول:

(وقد أعطي لهذه الآيات ـ وهو يعني الآيات المتشابهات ـ مصطلحاً خاصاً بها في سورة يونس هو **تفصيل الكتاب** وذلك في قوله: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [يونس: ٣٧] فهذه الآية ـ يقول الكاتب ـ تدلنا على وجود ثلاثة مواضيع هي:

أ ـ **القرآن.**

ب ـ **الذي بين يديه.**

جـ ـ **تفصيل الكتاب.**

وبعد أن يصل الكاتب إلى هذا التعداد للمواضيع الثلاثة، يقف بنا وقوفاً مفاجئاً ليقرر ما يلي:

فالكتاب المتشابه هو: كل آيات الكتاب ما عدا آيات الأحكام (الرسالة)، وما عدا آيات تفصيل الكتاب.

وهذا الكتاب المتشابه هو: مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلى النبي والتي كانت في معظمها غيبيات، أي غائبة عن الوعي الإنساني عند نزول الكتاب، والتي تشكل نبوة محمد ﷺ والتي فرقت بين الحق والباطل[1].

نكتفي بهذا القدر من شرح الكاتب لفهمه **للمتشابه،** حتى لا نوغل في ما أوغل فيه، ولا نتيه معه فيما تاه فيه.

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٦.

ثالثاً: مناقشة الدكتور شحرور في فهمه.

لنا أن نوجه للدكتور شحرور السؤال التالي:

ما هو وجه الترابط بين الآيتين: أعني الآية السابعة من آل عمران والآية السابعة والثلاثين من يونس؟

وكيف وصلت إلى تفسير الأولى بالثانية؟

وكيف استنتجت ـ من الأولى أو من الثانية ـ المعنى الذي فهمته للمتشابه؟

الآية الأولى [آل عمران: ٧] تقول:

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ: ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ

فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ: فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ

وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ: ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ۝٧﴾.

في هذه الآية:

١ ـ تقسيمٌ لآيات الكتاب إلى:

أ ـ محكم.

ب ـ متشابه.

جـ ـ ولنقل لا محكم ولا متشابه، على بعض الأقوال.

٢ ـ تقسيم للناس إلى:

أ ـ الذين في قلوبهم زيغ، وهم يتبعون المتشابه بقصد الفتنة والتأويل.

ب ـ الراسخون في العلم، الذين يؤمنون بالمتشابه تسليماً بأنه من عند ربهم شأنه في ذلك شأن المحكم.

والآية الثانية [يونس: ٣٧] تقول:

﴿وَمَا كَانَ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِن:

تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ

وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ
لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٧﴾﴾

في هذه الآية:

١ ـ نفي لأن يكون هذا القرآن الموحى به إلى محمد ﷺ مفترىً من بشر، وينحله محمد إلى الله زوراً وبهتاناً. وهو نفي يذكر بما ورد في الآية ١٠٣ من سورة النحل. ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾.

٢ ـ أن هذا القرآن هو تصديق للكتب التي نزلت قبله كالتوراة والإنجيل، وهي التي كانت كتب الديانات السماوية الموجودة عند اتباعها بين يدي نزوله.

٣ ـ أن في هذا الكتاب تفصيل وبيان لما ورد فيه، ولما ورد فيما كان قبله من كتب.

٤ ـ أنه لا ريب في أنه منزل من عند رب العالمين، وأنه ليس من صناعة البشر يفترونه على الله زوراً وبهتاناً وكذباً.

فما وجه الربط بين هاتين الآيتين، وكيف يستساغ تفسير الأولى بالثانية؟

إن أقصى ما يمكن أن يقال في هذه الآية السابعة والثلاثين من سورة يونس، أنها أضافت إلى الآية السابعة من آل عمران أوصافاً لم ترد فيها.

ولكن لا يمكن أن يقال أبداً أن آية يونس تصلح لتفسير آية آل عمران. لأنها لم تأت على أي ذكر لأي موضوع من مواضيع آية آل عمران هذه، حتى يمكن الزعم بأن هذه تفسر تلك أو أن تلك تفسر هذه.

ثم من أين وكيف استنتجت من هاتين الآيتين أو من آية واحدة منهما أن:

الكتاب المتشابه هو: **كل آيات الكتاب ما عدا آيات الأحكام (الرسالة) وما عدا آيات تفصيل الكتاب؟**

وأن الكتاب المتشابه هو: **مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلى (النبي) والتي كانت في معظمها غيبيات؟**

من أين وكيف بالله عليك؟

أتوجه للدكتور شحرور بإلحاح، أن يتكرم ويجيب على السؤالين الآنفين

بأسلوب عقلي ومنطق سليم. وإنني ـ ومهما طال الزمن بي وبه أو قصر ـ لمن المنتظرين.

ولا يكتفي الكاتب بهذا الاستنتاج الذي لم يقدم بين يدي عرضه دليلاً عليه. وإنما يتابع شرحه لما فهمه من معنى (المحكمات) و(المتشابهات) متبعاً عملية سردٍ لآيات لا رابط بينها سوى احتوائها على ألفاظ **(القرآن)**، **(الحق)**، **(هدى)**، **(الناس)**، **(المتقين)**، بصيغ مختلفة ودلالات على أغراض تعنيها وتقصدها، ليس من بينها الدلالة على معنى المحكم ومعنى المتشابه، ولينتهي بعد هذا السرد إلى النتائج التالية:[1].

١ ـ أن الحق هو جزء من الكتاب وليس كل الكتاب.

٢ ـ أن الحق جاء معرفاً، أي أن الحقيقة الموضوعية بأكملها غير منقوصة (الحقيقة المطلقة) موجودة في الكتاب، ولكن ليست كل الكتاب.

٣ ـ في الكتاب توجد:

أ ـ الآيات المحكمات (آيات الرسالة) **وهي ليست حقاً**.

ب ـ والآيات المتشابهات (آيات النبوة) وآيات تفصيل الكتاب.

رابعاً: تمرير زعم بأن (القرآن) كله متشابه:

ويطرح الكاتب سؤالاً يصفه بأنه من أخطر الأسئلة وهو: **لماذا جاء القرآن كله متشابهاً؟ وما معنى تصديق الذي بين يديه؟**

(نذكر القارئ بأن مفهوم القرآن لدى الكاتب يختلف عن فهم عامة المسلمين له منذ أوحي به إلى يومنا هذا، وقد فصلنا ذلك في بحثنا لعملية التشطير التي مارسها الكاتب على النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً).

ويجيب الكاتب على هذا السؤال الذي هو أخطر الأسئلة كما يقول بعد ضربه لمثال هو:

إنسان من كبار علماء الإلكترونيات وعمره خمسون عاماً، يرغب في أن يعطي المعلومات المتوفرة عنده لابنه الذي يبلغ من العمر ثلاثة أعوام.

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٨.

بأن أمام هذا العالم طريقتان لا ثالث لهما للقيام بتنفيذ رغبته هذه.

- **الطريقة الأولى**...

- **الطريقة الثانية**[1] من هاتين الطريقتين، يقوم الأب بإعطاء مجموعة كاملة من المعلومات الموجودة عنده لابنه وهو في عمر ثلاث سنوات دفعة واحدة، **وبدون أن يكون هناك أي اتصال بعد ذلك**. وهذا يتطلب بالضرورة أن يصوغ المعلومات بطريقة يفهمها ابن ثلاث سنوات حسب أرضيته المعرفية، ثم عندما يكبر وتزيد معلوماته، يقرأ هذه الصياغة مرة أخرى فيراها مطابقة لمعلوماته النامية، وهكذا دواليك. أي مع نمو المعرفة عند هذا الإنسان **يقرأ النص الثابت فيرى أنه مطابق لمعلوماته** ولكن هذه الطريقة تتطلب صياغة خاصة يجب أن يتوفر فيها شرطان:

الأول: ثبات النص.

الثاني: حركة المحتوى.

وهذا ما يسمى بالتشابه، **وهو عين التشابه.**

والطريقة الثانية هذه، وهي طريقة الاتصال دفعة واحدة لا رجعة بعدها هي الطريقة الإسلامية[2].

وهذه لا يمكن أن تكون إلا **بثبات النص وحركة المحتوى، وهو التشابه الذي يحتاج إلى التأويل باستمرار**. ولهذا:

١ - **فالقرآن لا بد من أن يكون قابلاً للتأويل.**

٢ - وتأويله يجب أن يكون متحركاً وفق الأرضية العلمية لأمة ما، في عصر ما، على الرغم من ثبات صيغته.

ويتابع الكاتب حديثه **لينفي عن النبي ﷺ القدرة على التأويل.**

أعتقد أن ما يريده الكاتب من عرض فهمه للمتشابه من الآيات واضح جداً، وهو ما سيتضح في الفقرة التالية.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٥٩.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٠.

خامساً: التحريض على اتباع المتشابه عن طريق التأويل:

ذلك لأن الآيات المتشابهة ـ برأيه ـ هي التي تحتوي على المعلومات الصحيحة **التي تمثل الحق**، وقد أوحيت من الله عز وجل إلى محمد ﷺ دفعة واحدة دون أن **يكون هنالك أي اتصال بعد ذلك.**

أما الآيات المحكمات فهي **ليست حقاً.**

الخطورة في فهم الكاتب ليست في نفس فهمه للآية السابعة من آل عمران، فله أن يفهمها كما شاء، لكن الخطورة في أنه يسجل ـ في كتاب يتداوله الناس ـ ويقرر أمرين في منتهى الخطورة على عقيدة المسلم هما:

١ ـ **أن الآيات المحكمات ليست حقاً.**

٢ ـ **أن الله أوحى بآياته المتشابهات ثم استراح. فلا اتصال بينه وبين الناس من جهة، وبينه وبين النص الذي أوحى به من جهة أخرى. لأن الطريقة التي اتبعت بخصوص هذه الآيات هي طريقة الإيحاء بها دفعة واحدة لا رجعة بعدها ولا اتصال.**

هذا ما يقرره هذا الكاتب.

هذان الأمران اللذان يقررهما هذا الكاتب سوف يؤثران في تكوين عقل المسلم العادي، فليس كل المسلمين مؤهلين لتمييز الخطأ من الصواب في القول، خاصة حين يكون القول ذا صلة بمستوى من العلم والمعرفة لا يتيسر لكثير من الناس.

وقد ابتلي عقل المسلم العادي عبر التاريخ بكثير من مثل هذه الأقوال، بحيث توارثها الناس وأصبحت ذات تأثير بارز في تكوينهم العقلي ليس من السهل تبديله وتغييره.

ولئن كان مثل هذا البلاء قد اتخذ في الماضي شعاراً من زعم التصوف وما شابه ذلك، فإنه يتخذ الآن ستاراً أخطر هو **زعم المعاصرة والحداثة ومواكبة التطور العلمي.**

وثمة أمر على جانب كبير من الخطورة، بل لعله أخطر ما في هذا الفهم لدى الكاتب هو تقريره:

١ ـ أن القرآن لا بد من أن يكون قابلاً للتأويل.

٢ ـ أن تأويله لا بد أن يكون متحركاً وفق الأرضية العلمية لأمة ما، في عصر ما، على الرغم من ثبات الصيغة.

ماذا يعني مثل هذا الكلام؟

هل له معنى سوى مخالفة النهي الوارد في الآية السابعة من آل عمران؟

هل له معنى سوى التحريض على هذه المخالفة؟

هل له معنى سوى دفع المسلمين إلى ممارسة أمر وصفت الآية من يمارسونه بأنهم ﴿ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾؟

هل له معنى سوى تقسيم النص الإلهي المقدس الذي أوحي به إلى محمد ﷺ كتاباً إلى قسمين:

قسم: يتصف بأنه (الحق) ومع هذا فهو يحتاج إلى تأويل مستمر جيلاً بعد جيل مما يعني ضمناً أن هذا الحق متغيّر ومتبدل لاثَباتَ له على حال. مما يجعل وصفه بأنه حق أمراً فيه من المبالغة ما فيه.

وقسم: يتصف **بأنه (ليس حقاً)**؟

مع ما في هذا من افتراء على الله، وازدراء بما أوحى به من **آيات** محكمات يصفها الله عز وجل بأن **(هن أم الكتاب)** ويصفها الدكتور الشحرور **بأنها (ليست حقاً)**؟

وإذا كانت أم الكتاب ـ وهي أصله، والكثرة البالغة من آياته، كما هو مقرر في اللغة[1] ـ ليست حقاً، فماذا تكون؟... هل تكون إلا باطلاً؟

إن أم الكتاب ـ كما أعلمنا الله تعالى ـ محفوظة لديه في اللوح المحفوظ ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ۝٤﴾ [الزخرف: ٣، ٤] فهل يصح أن يوصف ما لدى الله ـ أم الكتاب ـ بأنه ليس حقاً؟ وإذا كان كذلك ـ وهو حتما ليس كذلك ـ يصح أن يكون فيه ما هو حق؟ أعني: القرآن باعتباره هو المتشابه وفق تقسيمات الدكتور شحرور؟ ما ليس حقاً؟

---

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج١ ص٢١ وما بعدها؛ ومفردات الراغب ص٨٥ وما بعدها.

نحن كمسلمين أصبحنا ـ بعد هذا الذي يطرحه علينا الدكتور شحرور ـ أمام قولين:

القول الأول: هو لله عز وجل الذي يقرر فيه ما يلي:

١ ـ ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴿٤٠﴾ وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ بِهِۦۖ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗا وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ ﴿٤١﴾ وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُواْ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾

هاتان الآيتان ٤١ و٤٢ من سورة البقرة محكمتان. حسب تعريف الكاتب للمحكم ففيهن **أوامر** في الأولى، **ونهي** في الثانية عن مخالفة هذه الأوامر ممارسة لتلبيس (الحق) بالباطل

٢ ـ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ نُؤۡمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَيَكۡفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَهُمۡۗ... ﴿٩١﴾﴾

وهذه الآية ٩١ البقرة هي من المحكم حسب تعريف الكاتب، ففيها أمرٌ وُصف بأنه **(الحق)** الذي يكفرون به

٣ ـ ﴿قَدۡ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبۡلَةٗ تَرۡضَىٰهَاۚ فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعۡمَلُونَ ﴿١٤٤﴾﴾

وهذه الآية ١٤٤ البقرة هي آية من المحكم حسب تعريف الكاتب، ففيها أمران، وليس فيها حديث من غيبيات. وقد وُصفت الأوامر التي تضمنتها بأنها (الحق)

٤ ـ ﴿الٓمٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِۗ وَٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ ﴿١﴾﴾ [الرعد: ١]

آيات الكتاب بشكل مطلق، وصفت بأنها (الحق)، وليس بعض الكتاب

٥ ـ ﴿وَبِٱلۡحَقِّ أَنزَلۡنَٰهُ وَبِٱلۡحَقِّ نَزَلَۗ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴿١٠٥﴾﴾

[الإسراء: ١٠٥]

هذه الآية وما سنذكره بعدها كلها من المحكم حسب تعريف الشحرور لأنها مقترنة بمهوم الرسالة، وكل مواضيعها تدل على (الحق)

٦ ـ ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۖ﴾ [البقرة: ١١٩]

٧ ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلۡحَقِّ مِن رَّبِّكُمۡ فَـَٔامِنُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ﴾ [النساء: ١٧٠]

٩ ـ ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ٣٣﴾ [التوبة: ٣٣]

القول الثاني: للدكتور شحرور الذي يقرر فيه وخلافاً لكل ما ورد في هذه الآيات: أن الآيات المحكمات ليست حقاً.

فمن نصدق؟ ومن نتبع؟

إذا اتبعنا ما قرره الشحرور: علينا أن ننكر ما ورد في هذه الآيات لأنها:

١ ـ محكمة حسب تعريف الدكتور شحرور لها.

٢ ـ ورغم ذلك فهي تتصف بأنها **(حق)** اتصاف اقتران وتلازم لا انفكاك له.

والدكتور شحرور يقرر: **أن الآيات المحكمات ليست حقاً.**

وإذا اتبعنا ما قرره الله تعالى: علينا أن ننكر مقولة الدكتور شحرور، لأنها مقولة تخالف وتنكر ما قرره الله عز وجل في هذه الآيات وأمثالها.

أترك الخيار بين تصديق الله عز وجل فيما يقول أو تصديق هذا الكاتب، لصدق إيمان القارئ وسلامة عقله.

أما أنا فقد اخترت الله وصدقته فيما قال وقرر. مؤمناً بأن الآيات المحكمات حق لا ريب فيه ولا شك، وكذلك المتشابهات. وكذلك أيضاً اللامحكمات واللامتشابهات، فليس في النص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً إلا حق سواء اقتنع الدكتور شحرور بذلك أم لم يقتنع وسواء كان ذلك ملبياً لأغراض دعوى المعاصرة أم لم يكن.

ومن حق الدكتور شحرور أن يرد علينا زاعماً بأنه لا يعني بما قرره من أن **الآيات المحكمات ليست حقاً** ما فهمناه، وأن للحق عنده مفهوماً

آخر، ومعنىً غير الذي فهمناه نحن مما كتبه وقرره.

قد يكون ذلك وقد لا يكون والله أعلم، لأن فهم هذا الكاتب يختلف عن فهم الناس لمعاني الكثرة الغالبة من مفردات النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

والخطورة تتجلى في أن فهم الكاتب لمعنى الحق وقصده منه، يبقى (فهماً خفياً) لا يعلمه الناس ولا يدركونه. والذي يظهر أمام أنظارهم ويتسرب إلى وعيهم، هو هذه الصيغة (المعلنة) التي يستعملها هذا الكاتب دون الكشف عن (فهمه الخفي) لها. وهي صيغة: **(الآيات المحكمات ليست حقاً)**.

الخطورة هي أيضاً في ما تفعله هذه الصيغة في أذهان الناس ووعيهم من استدعاء المفهوم المخالف. وهو: **(إن الآيات المحكمات إن لم تكن حقاً فهي باطل)**.

وهو استدعاء يفرضه المنطق. وفي هذا من الخطورة البالغة ما فيه، بل لعله أخطر ما في منهج التأويل الذي يحاول الكاتب حمل الناس على الأخذ به في فهم النص الإلهي المقدس.

المبحث الثاني

تشميل مفهوم (الراسخون في العلم) للماديين الملحدين وعلماء الطبيعة

أولاً: (التأويل) و(الراسخون في العلم) في فهم الكاتب:

يفهم الكاتب ما ورد بالآية السابعة من آل عمران بخصوص ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ كما يلي:[1]

(بما أن القرآن حقيقة مطلقة، فتأويله (الكامل) لا يكون إلا من قبل واحد فقط. وهذا الواحد **هو الله المطلق**.

ولهذا قلت: **إن النبي لا يعلم التأويل** (الكامل) **للقرآن بكل تفاصيله**، لأنه يصبح شريكاً لله في مطلق المعرفة.

أما معرفة التأويل المتدرج المرحلي، فهو من قبل **الراسخين في العلم (كلهم مجتمعين لا فرادى)**.

وهنا يجب أن نفهم **أن الراسخين في العلم** هم مجموعة:

كبار الفلاسفة.

وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون.

وكبار علماء التاريخ.

مجتمعين.

ولم نشترط لهذا الاجتماع حضور الفقهاء لأنهم:

١ ـ ليسوا معنيين بهذه الآية.

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص١٩٢.

٢ ـ لأنهم أهل أم الكتاب.

والراسخون في العلم ـ **مجتمعين** ـ يؤولون حسب أرضيتهم المعرفية، ويستنتجون النظريات الفلسفية والعلمية.

إن هؤلاء الراسخين في العلم[1] هم بالضرورة من المؤمنين لأنهم يقولون: (آمنا به كل من عند ربنا) (أم الكتاب والقرآن وتفصيل الكتاب).

والراسخون في العلم هم من الناس الذين يحتلون مكان الصدارة بين العلماء والفلاسفة من أمثال: البيروني، الحسن بن الهيثم، ابن رشد، إسحاق نيوتن، أينشتاين، تشارلز دارون، كانت، هجيل).

ثانياً: مناقشة الكاتب في فهمه لـ(التأويل) و(الراسخون في العلم):

لنا على فهم الكاتب لـ(التأويل) ولـ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: تسريب فكرة الثنائية الإلهية بشكل ضمني:

فهو عندما يقول:

(بما أن القرآن حقيقة مطلقة، فتأويله الكامل لا يكون إلا من قبل واحد فقط هو: **الله المطلق**).

فإن هذا يعني ضمناً ـ قصد الكاتب ذلك أم لم يقصد ـ أن (الله اثنان):

الأول هو: **الله المطلق**.

الثاني هو: **الله غير المطلق، أي الله النسبي**.

ومعاذ الله أن يكون الله إلا واحداً. وأستغفر الله وأتوب إليه من نقل فهم الكاتب وكلامه، ودلالة هذا الفهم على الثنائية لا على الوحدانية. وعذري هو أنني أنقل فكر الرجل وقراءته لأدحضها لا لأنشرها.

وعلى أية حال فإن الناقل لا يتحمل وزر من ينقل عنه، وكم كنت أتمنى لو أن هذا الكاتب قد اقتصر على لفظ (الله) دون وصفه بأنه **(المطلق)**.

الله في الأديان السماوية موصوف بأنه واحد:

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص١٩٣.

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤].

وبهذه السورة تم حسم الأمر بإعلان وصف واحد لا يحتمل أي تفسير أو تأويل:

فالله واحد أحد صمد	في مطلق الأحوال. ائتلفت هذه الأحوال أو اختلفت
لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝	فلا أب ولا ابن ينسب أو ينتسب إليه
وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝	في أية صفة من صفاته **وفي أي تصور من التصورات حوله**

وقد حسمت قضية **(الله النسبي)** في عقيدة النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، بنفي هذه العقيدة. وذلك **استنتاجاً** من مجمل هذا النص وتوجهاته ودلالاته، **واستقراءً** من كل ما بينه ناقل النص ومبلغه محمد ﷺ، وقد تأصل هذا النص وتم حسم هذه القضية بالإجماع على فهمها بهذا المستوى من الوحدانية التي لا يكافئها مكافئ. وبالتالي فإن أي وصف يضاف على هذه (الوحدانية) يجعلها وحدانية مقيدة بهذا الوصف يشكل مفهوماً يخرج عن الوضع المعرفي السليم لحقيقة الألوهية بالمفهوم الذي أطلقه النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً والذي تم التعبير عنه بلفظ (الله) جل جلاله.

وهي في العقيدة السليمة (وحدانية) لا قيد عليها مهما بذل من جهد لاختيار اللفظ الأكثر إغراءً لهذا القيد مثل (المطلق) لأن ذلك لا يعدو أن يكون تلاعباً بالألفاظ للإستفادة من إغراءاتها.

وبسبب هذا كان الإجماع على القاعدة التالية: **كل ما خطر في بالك فهو على خلاف ذلك.**

لأن ما يخطر على البال يختلف من إنسان لآخر، وما يمكن تصوره في ذهن إنسان قد لا يتطابق بالضرورة مع ما يتصوره ذهن إنسان آخر.

وخطرات البال وتصورات الأذهان أمور نسبية. لو أخذنا بها لانتقلنا من حالة الإيمان بالله الواحد إلى حالة الإيمان بآلهة متعددة تعدد خواطرنا وأذهاننا بحيث يصبح لكل إنسان (الله) خاص به تصنعه خواطره وتصوراته وأوهامه.

وفي هذا تكريس للمفهوم الماركسي عن الله ورجوع إلى مفهوم أهل النظرية العرفانية وعلى رأسهم محيي الدين بن عربي.

١ ـ في المفهوم الماركسي[(١)]:

(الله خرافة انبثقت عن الوهم الجماعي.

والله لم يخلق الجنس البشري بل العكس هو الصواب، وهو أن الإنسان هو الذي خلق الله.

وعند ستالين: فإن الله ـ **في المطلق** ـ غير موجود أصلاً، والوجود دائماً هو للمادة لذلك أطلق عبارته (لا إله والحياة مادة)).

٢ ـ وفي مفهوم ابن عربي[(٢)]:

فإنه يفرق بين (الذات الإلهية المعراة عن كل نسبة وجودية، المجردة من أية علاقة زمانية بالوجود الخارجي، **البعيدة عن متناول الإدراك**) ـ وهذا ما أطلق عليه الدكتور شحرور وصف **الله المطلق** ـ و(الذات الإلهية المتصفة بالألوهية، أي بين (**الواحد**) و(**الله**).

(أما الذات المجردة ـ أي بالمعنى المطلق ـ فليست إلهاً) هكذا يقول ابن عربي.

لأن الألوهية تقتضي المألوهية. ولا معنى لها ولا وجود لها بدونها. فالحق الوهاب يفترض الخلق الموهوب. والحق الرحيم يفترض الخلق المرحوم.

وهذا معنى قول ابن عربي: (**فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً**)[(٣)].

ألا ترى أن ما ذهب إليه ابن عربي بقوله: **فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً**.

هو نفس ما ذهب إليه الماركسيون أنه: **لا إله والحياة مادة** بما يعنيه ذلك من **نفي الله المطلق؟ وأن الإنسان هو الذي خلق الله** بما يعنيه ذلك من **إثبات الله النسبي؟**

---

(١) اختباراتي في الشيوعية، عزيزة نجمي عهري، دار اليقظة بدمشق، ص٤١ و٤٢.

(٢) فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ص٦٠ تعليقات.

(٣) فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ص٨١.

ولا يجدي هنا الزعم بأن ابن عربي لا ينفي وجود (الذات المجردة) لأنه لا يصفها بالألوهية ما دامت بلا مألوهين وموهوبين ومرحومين، **فهي تصبح إلهاً** (بمألوهيتنا لها)، فذلك كله عبث في التأويل، وتلاعب بالمفردات اللفظية نجل (الله) عز وجلّ عن أن يكون أحد مواضيعه.

٣ ـ وبهذا يتضح أن الكاتب الدكتور شحرور قد استقى مفاهيمه ونظرياته من مصدرين:

أ ـ المصدر الأول: هو فلسفة محي الدين بن عربي.

ب ـ المصدر الثاني: الفلسفة الماركسية.

والفلسفة الأولى ـ فلسفة ابن عربي ـ ليس لها من دعوى المعاصرة شيء فهي ترجع إلى بداية القرن السابع الهجري.

والفلسفة الثانية ـ الماركسية ـ فلسفة إلحادية مادية. تختلف عن الفلسفة الإسلامية في المنطلق والهدف، وقد ثبت فشلها الذريع بسقوطها في الأنظمة التي تبنتها الواحدة تلو الأخرى قبل أقل من سبعين سنة من سيطرتها في عدد من الدول وتمكنها من احتكار السلطة فيها رغم كل الإمكانيات البشرية والمادية التي سخرت لدعم هذه الفلسفة وإظهارها بمظهر الفلسفة الموضوعية العلمية القائمة على أسس معرفية بعيدة عن الأساطير والأوهام.

ولا يخطرن على البال بأن سقوطها كان نتيجة لسقوط نظامها السياسي في الاتحاد السوفييتي، بل العكس هو الصحيح، فإن نظامها السياسي إنما سقط بسبب فشلها في تحقيق ما زعمته هذه الفلسفة لدى وضعها موضع التنفيذ والتطبيق.

وما يحاوله بعض أصحاب دعوى المعاصرة من **الماركسلاميين** لإعادة تسويق الفلسفة الماركسية هذه بعد إخفائها عن أنظار الناس تحت عمامة يجدُّون للعثور عليها من خلال التسلل إلى ساحة الفكر الإسلامي أمر لن يكتب له النجاح، ومحاولة محكومة بالفشل. لأن الماركسية والإسلام منهجان مختلفان متباينان في المنطلقات وفي الأهداف، فلا يمكن للعمامة أن تستر من الماركسية شيئاً، ولا يمكن للماركسية بعد أن تلبس العمامة أن تخفى على الناس.

الملاحظة الثانية: شروط مستحيلة ونتائج غير سليمة:

وقف الكاتب عند ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، وبعد إعمال تفكيره وعقله فيها، وبعد تطبيق معاييره للعلم والعلماء عليها، توصل إلى النتائج التالية:

النتيجة الأولى: أن الراسخين في العلم[1]**:**

١ ـ هم الذين ينطبق عليهم التعريف التالي: ﴿بَلۡ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَۚ﴾ [العنكبوت: ٤٩].

لجوء الكاتب إلى هذا التعريف يشكل عملية هروب غريبة جداً من تعريف ألصق بالذين يريد التعريف بهم وهم ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ من التصاق المشيمة بالجنين في رحم أمه. ذلك هو التعريف الذي اقترن بهم اقتراناً مباشراً، والتصق بهم التصاقاً لا انفصام له. والذي ورد في آية آل عمران السابعة نفسها، حيث عُرِّفوا بأنهم: الذين ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ سواء كان من المحكم أم كان من المتشابه.

وهروب الكاتب من آية آل عمران إلى آية العنكبوت، لا يبرره إلا أن أكثر الذين يريد الكاتب إناطة مهمة التأويل بهم ـ باعتبارهم هم ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ من وجهة نظره ـ ملحدون أمثال داروين وأينشتاين وكانت وهيجل.

على أن ثمة قضية أخرى لم ينتبه لها الكاتب حين قرر الهروب من تعريف سليم **للراسخين في العلم** إلى تعريفه السقيم، ذلك أن آية العنكبوت مكية، بينما آية آل عمران مدنية، وبهذا يكون تعريفه للقضية سابقاً على وجود القضية نفسها، وهذا مرفوض فلسفياً، وهو من نوع وضع العربة أمام الحصان.

وثمة أمر آخر غريب لم ينتبه إليه الكاتب. ولعل السبب هو مستوى تذوق هذا الكاتب للعربية وأساليبها في التعبير. حيث أن:

أ ـ ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ﴾ الذين ذكرتهم آية العنكبوت، لا يشترط فيهم الرسوخ.

ب ـ بينما ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ هم ممن أوتوا العلم بالضرورة، وازدادوا على ذلك الرسوخ فيه.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص١٩٣.

وهذا موضوع يستطيع تمييزه طالب علم على درجة متوسطة من النباهة والذكاء.

٢ ـ وهم (كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة وأصل الكون وعلماء الفضاء وكبار علماء التاريخ) **مجتمعين**.

أي أنهم ما لم يجتمعوا جميعاً، فإن أي فئة منهم لوحدها تفقد صفة **الرسوخ في العلم**، لأن هذه الصفة تلحق بها عندما تكون **مجتمعة** مع الفئات الأخرى، فإذا ما تفرقت هذه الفئات فإنها تفقد هذه الصفة.

ويتبادر إلى الذهن الآن سؤال عما إذا كان تعداد الكاتب لهذه الفئات هو على سبيل المثال أو على سبيل الحصر؟

لأن الأمر إن كان على سبيل الحصر: فعلى الكاتب أن يقدم الدليل على انتفاء صفة (الرسوخ في العلم) عن غيرهم من الفئات العلمية التي لم تدخل في هذا التعداد.

ولأن الأمر إن كان على سبيل المثال: فإن استقصاء الفئات التي تنطبق عليها صفة (**الرسوخ في العلم**) بشرط الاجتماع مع الفئات التي ذكرها الكاتب والتعرف إليها لدعوتها إلى الاجتماع، سيكون أمراً صعباً، بل يكاد أن يكون مستحيلاً ما لم يضع لنا الكاتب مواصفات لهذه الفئات نتعرف بها عليها، وهو لم يفعل مثل ذلك. مما يجعل أداء هذه الفئات لمهمة التأويل ـ بشرط الكاتب لأداء المهمة مجتمعين ـ أمراً مستحيلاً لاستحالة جمع فئات لا تحصى، ولا توجد معايير للتعرف عليها وجمعها تحت سقف واحد.

والنتيجة الثانية: أن مجموعة الفقهاء لا يشترط حضورهم لأنهم:

١ ـ غير معنيين بهذه الآية.

٢ ـ لأنهم أهل أم الكتاب.

وقد كان على الكاتب حين لم يشترط حضور مجموعة الفقهاء أن يبين لنا ما يلي:

١ ـ هل حضور هذه المجموعة ـ إذا تجاهلت هذا الشرط وحضرت ـ يفسد الاجتماع، ويثير إشكالاً عسير الحل بحيث يؤثر في وصف الفئات المدعوة إليه بحيث تفقد ـ بحضور الفقهاء ـ صفة الرسوخ في العلم؟

٢ ـ إذا كان حضور مجموعة الفقهاء ليس شرطاً لانعقاد هذا الاجتماع ويثير إشكالاً عسير الحل، فما بال مجموعات غير الفقهاء مثل مجموعة المفسرين، ومجموعة الأصوليين، ومجموعة علماء الكلام، ومجموعة المتصوفة وأهل العرفان (وهم أكثر الناس ولعاً وغراماً بالتأويل) وأمثالهم؟

هل يفسدون الاجتماع إذا حضروا ويثيرون إشكالاً آخر أعسر على الحل من إشكال الفقهاء أم أنهم يعطون هذا الاجتماع مزيداً من الرسوخ في العلم؟

ألا يرى معي الدكتور شحرور أن استبعاد هذه المجموعات من حضور اجتماع الراسخين في العلم أمر ليس غير عادل فحسب، وإنما فيه جور عليهم كبير حين يستبعدون عن ساحة هي بالأصل ساحتهم، وتستبدل بهم مجموعات وفئات غريبة عن هذه الساحة، ويجري إدخالها فيها لمجرد تحقيق دعوى المعاصرة؟

النتيجة الثالثة: أن الراسخين في العلم مجتمعين (لا يشذ عن اجتماعهم مجموعة):

١ ـ يؤولون حسب أرضيتهم المعرفية.

٢ ـ ويستنتجون النظرية الفلسفية والعلمية.

ويبرز هنا سؤالان كبيران:

السؤال الأول:

هل الأرضية المعرفية لهذه المجموعات تصلح أساساً للاتفاق على تأويل ما؟

وبشكل أوضح: من يضمن أن تتطابق الأرضية المعرفية للفيلسوف وعالم الطبيعة؟

وما هي العلاقة بين الأرضية المعرفية لعلماء الفضاء وعلماء التاريخ؟

والفلاسفة مذاهب شتى. منهم المادي ومنهم الميتافيزيقي ومنهم المتصوف الغارق في الفكر العرفاني، ومذاهب هؤلاء تنطلق من أرضيات معرفية متباينة، الأمر الذي يحول دون اتفاقها على تأويل واحد لاختلاف منطلقاتها وتباين أغراضها، فما العمل؟

كل هذا سيؤثر على نتيجة الاجتماع، ويعطل عمله ويضع (الراسخين في العلم) في حيرة من أمرهم.

وحتى ينجح مثل هذا الاجتماع ـ مع تباين الأرضيات المعرفية لمجموعات المجتمعين ـ فإن الحل الوحيد لذلك هو أن تكون الدعوة إليه انتقائية، وأن يكون اختيار المدعوين قائماً على أساس اللون المعرفي الواحد والمسبق.

على أنه بهذا الحل تكون نتيجة الاجتماع قد عرفت سلفاً من خلال العلم بالأرضية المعرفية للمجتمعين قبل أن يجتمعوا، وسيكون اجتماعهم فقط لإخضاع النص ـ بزعم التأويل ـ إلى المنهج المعرفي المسبق للذين اختيروا للاجتماع.

السؤال الثاني:

هل يجتمع ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ ليستنتجوا نظرية فلسفية وعلمية ويكتسبوها ويسيروا على هداها بعد استنتاجها؟

أم أنهم يجتمعون ـ بعد أن تم انتقاؤهم ـ لأنهم علماء، ولأنهم فلاسفة؟

إن القول ـ كما هو عند الكاتب ـ **بأن الراسخين في العلم مجتمعين** يؤولون حسب أرضيتهم المعرفية، **ويستنتجون النظرية الفلسفية والعلمية**. يعني أنهم كانوا قبل الاجتماع واقعين تحت ضرورة الحاجة إلى نظرية فلسفية، وإلى نظرية علمية غير متوفرة لديهم، ويسعون **الآن** لاستنتاجها واكتسابها.

وهذا يفقدهم الشرط الذي يشترطه الكاتب نفسه من أنهم يجب أن يكونوا من كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة، وعلماء الكون، وعلماء الفلك، وما إلى ذلك **قبل أن يجتمعوا**.

لست أدري ما إذا كان الكاتب يدرك أن الحصان يقف أمام العربة وليس خلفها.

الكاتب نفسه في صفحات كتابه الأولى، نعى على المفكرين الإسلاميين عدم وجود نظرية معرفية عندهم. فكيف يسبغ الآن صفة (الرسوخ في العلم) على مفكرين وعلماء **لا تتوفر لهم نظرية معرفية** وأن عليهم أن يجتمعوا ويستنتجوا مثل هذه النظرية؟

هل يحل لغير المسلمين من مجموعات العلماء ما لا يحل للعلماء المسلمين أنفسهم؟

النتيجة الرابعة: أن هؤلاء الراسخين في العلم هم بالضرورة من المؤمنين.

سؤالنا الكبير الآن:

أي إيمان هو هذا الذي يؤمن به بالضرورة أمثال: نيوتن وأينشتاين وداروين وهيجل وكانت؟ وكيف؟ ومتى زعموا ذلك؟

ويجيب الكاتب:

لأنهم يقولون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾.

فهل هذا القول من **الراسخين في العلم** بوصفهم الثابت لهم بالنص، يمكن صدوره عن الراسخين في العلم الذين انتقاهم الكاتب وضرب لنا مثلاً عليهم دارون وأينشتاين وكانت ونيوتن وهيجل؟

هذا النص ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ يعني الإيمان بالنص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً كله، **محكمه ومتشابهه**. فهل يؤمن تشارلز داروين وأينشتاين ونيوتن وهيجل بذلك؟

لنترك المتشابه ـ حسب تعريف الدكتور شحرور له ـ فهل يؤمنون بالمحكم على تعريف الشحرور نفسه للمحكم؟

إنه استخفاف بعقل القارئ ـ ما بعده استخفاف ـ أن نقول بأنّ داروين وهجيل وأينشتاين ونيوتن وكانت، مؤمنون بهذا النص وبمصدره الإلهي.

ولو كانوا كذلك ـ ويا ليتهم كانوا ـ لاختلف الأمر كثيراً، ولكانت الحضارة غير الحضارة، والمعرفة غير المعرفة، والعلاقة بين الناس والكون غير العلاقة.

الذين يقولون ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ يتعاملون مع الحضارة، والمعرفة، وفيما بينهم، وفق أسس وقواعد تُرجِعُ الأمر كله إلى صانع قادر مدبر، يحيي ويميت، يعيد الخلق كما بدأه أول مرة ليحاسب فيثيب أو يعاقب.

وداروين وهيجل وأمثالهما يتعاملون مع الحضارة، والمعرفة، وفيما بينهم، وفق أسس وقواعد تُرجع الأمر كله إلى مادة ليس لديهم برهان سليم

وصادق على عقيدتهم في نشأتها. تتطور وتتطور ـ في نظرهم ـ دون أن يعتريها الموت والفناء، وأقصى ما يعتريها عندهم، هو التحول من حال مادي إلى حال مادي آخر دون زيادة فيها أو نقص، وهذا ما عبر عنه لافوازيه ـ وهو بالمفهوم المادي البحت صحيح ـ حين قال ما معناه: لا شيء يولد في الكون ولا شيء يموت.

وهي أسس وقواعد تفرض نفسها، وتخضع الحضارات لقوانينها، دون أن يكون لهذه الحضارات أي أثر فيها إلا اكتشاف المزيد من هذه القوانين بحيث يصبح القانون نفسه هو الإله. دون بذل أي عناء لمحاولة **التساؤل عما إذا كان هذا القانون صانعاً في المادة أم أنه صنيعتها**.

إن محاولة الإجابة على مثل هذا التساؤل، والإخلاص في السعي لمعرفة الجواب. يحل المشكلة من أساسها. فهل حاول دارون وهيجل وكانت وأينشتاين مثل هذه المحاولة؟ أم أنهم انطلقوا ونقطة الصفر عندهم هي المادة نفسها، مفترضين ـ دون برهان ـ أن المادة هي التي تصنع قانونها؟

الذين يقولون ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ هم الذين وردت بخصوصهم الآية ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨] ودارون وهيجل وأمثالهم يرفضون ـ أساساً ـ حقيقة وجود الله. فكيف لهم أن يشعروا بالخشية تجاهه؟

هل يشعر معي الدكتور شحرور الآن بأن صفة ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ بالدلالة المقصودة في الآية ٧ آل عمران، لا تنطبق على أمثال الذين يرى أنهم هم الجديرون بممارسة مهمة تأويل المتشابه مجتمعين غير متفرقين؟

ذلك لأن هذه الصفة لا تتوفر ولا يمكن إسباغها إلا على الذين يؤمنون بالمحكم والمتشابه، ويؤمنون بأن الكتاب كله محكمه ومتشابهه من عند رب خالق للكون، قاهر له، مسيطر عليه، يضبطه بقوانين أودعها فيه، ودارون وكانت وأينشتاين وهيجل لا يؤمنون بذلك كله.

إذن وبعد هذا كله. أليس من حقنا أن نعلن سقوط فهم الكاتب للآية ٧ آل عمران، وانهيار هذا الفهم بأدوات الكاتب الدكتور شحرور نفسه، حيث لم تنطبق أوصاف **الراسخين في العلم** عنده على الذين انتقاهم ليحملوا هذا الوصف؟

إن محاولة الدكتور شحرور المضنية لكي يضع على رأس دارون وهيجل وكانت وأينشتاين ونيوتن (عمامة الراسخين في العلم) قد أصيبت بفشل ذريع جداً. فلا العمامة استقرت على رأس دارون وأمثاله. ولا رأس دارون يمكن سترها بعمامة. والأمر في هذا سواء بين الماديين كلهم، ماركسيين، ودارونيين، وكانتيين، وكل من سار على دربهم، وارتضى بأن يكون أسير فرضياتهم.

❀ ❀ ❀

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الثالث

تَأويل أم تَبْديل

البحث الأول: سورة القدر.

البحث الثاني: وحدة الوجود ونظرية الحلول.

البحث الثالث: الله بعض الحق.

البحث الرابع: الروح ـ النفس ـ الحياة ـ بشر ـ إنسان ـ آدم ـ حنيف.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الظاهرة الكبيرة التي تشد الانتباه في فكر الدكتور شحرور هي سعيه الدؤوب إلى (ابتداع معان)، و(إحداث دلالات) لألفاظ في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً ليس لها أساس، ولا يقوم عليها برهان من اللغة سليم، ولا دليل من البلاغة قويم. وهي دلالات لم يألفها العرب الذين يخاطبون بها، لا في شعر ولا في نثر. منذ كانت العربية أداة تخاطب وإلى اليوم.

لغة هذا النص الإلهي المقدس الذي يخاطبون به هي العربية المبينة وهي لغتهم.

والرسول المبلِّغ لهذا النص واحد منهم، وهو قد أوتي جوامع الكلم في هذه اللغة.

ولو أقام الكاتب معانيه المبتدعة، ودلالاته المحدثة، على أساس من لغة هذا النص ـ ولو من قبيل المجاز ـ لعذرناه فيما يسعى إليه. لكن هذه المعاني التي يبتدع، والدلالات التي يُحدِثْ، يدحضها النص نفسه وترفضها لغة الكتاب ذاته.

ويتجلى ذلك بشكل واضح وضوح الشمس في رابعة النهار، عند النظر في استعمال هذا النص لأي من ألفاظه عدة مرات في أماكن متعددة منه للدلالة على معان مقصودة بهذا الاستعمال.

إن محاولة الكاتب تغطية ما يبتدع من معان، وما يحدث من دلالات، بغطاء من دعوى التأويل لم تجده نفعاً، لأن ما قدمه لنا تحت هذا الغطاء لم يكن سوى (التبديل) لا (التأويل) ولم يكن سوى (التحريف) لا (التعريف)

السليم بـ(مفهوم النص) وقد كشفته لنا استعمالات النص المتعددة لكل لفظ حاول الكاتب تبديل دلالته والانحراف به عن مساره والدلالة به على معان لا يستدل به عليها.

وحتى لا نطيل على القارئ كثيراً فإننا لن نعرض له كل ما ابتدع الكاتب وأحدث تحت غطاء التأويل. فذلك كثير جداً يستغرق كل كتابه، وإنما سنعرض له فيما يلي بعضاً من ذلك وعلى سبيل المثال لا على سبيل الحصر.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الأول

سورة القدر

أولاً: عرض سورة القدر ـ حدث وزمن حدوث:

يقدم لنا الكاتب تأويلاً لسورة القدر ـ وفق منهجه في التأويل ـ فإذا نحن أمام فهم جديد لنص هذه السورة لم يسبقه إليه أحد، ولن يتَّبعه فيه أحد، فهم لا تبرره حاجة علمية، ولا تؤيده قاعدة لغوية، ولا تدل عليه توجهات النص ذاته. فهم هو إلى **المعرفة الإشراقية الإلهامية الخاصة بأهل العرفان وحدهم** أو من يسمون بأهل الكشف ـ والذين يدعو الكاتب إلى رفض الاعتراف بهم ـ أقرب، وبهم ألصق[1].

ألفاظ سورة القدر التي يبرزها الكاتب في تأويله ثلاثة هي:

(الليلة).

(الشهر).

(الفجر).

الأمر لا يحتاج إلى كبير عناء لكي يحس الناظر في هذه الألفاظ أنها: **ذات دلالة زمنية. لحدث يتعلق بها وجوداً وعدماً.**

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴿١﴾	**الحدث**: هو إنزال النص الإلهي المقدس **الزمن**: هو ليلة من ليالي شهر رمضان وُصفت بـ**(القدر)**.
وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ﴿٢﴾؟	سؤال عن (زمن) يحمل معنى التقرير بعدم القدرة على إدراك حقيقة ومضمون هذا **(الزمن ـ الليلة)**

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٣.

لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ ﴿٣﴾	مفاضلة بين (زمنين)
تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا	**الحدث: تنزل الملائكة والروح (جبريل)** في هذا **(الزمن ـ الليلة)**
بِإِذۡنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمۡرٖ ﴿٤﴾	بكل أمر أذن به ربهم
سَلَٰمٌ هِيَ	**الحدث**: إشاعة السلام والطمأنينة والراحة
حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ ﴿٥﴾﴾	**الزمن**: مطلع فجر اليوم التالي

هما أمران: **(حدث)** و**(زمن حدوث)**.

في تآلف وتناغم رائعين آخذين بالألباب، تتقرر فيهما وسيلة من وسائل التقرب إلى الله، والتوجه بالدعاء إليه، لعلها أفضل من أية وسيلة أخرى. حيث تم تفضيل هذه الليلة الواحدة على ألف شهر تفضيل مبالغة في التكثير ـ على الأغلب ـ لا تفضيل حصر وتحديد. فلربما كانت هذه الليلة أكثر خيراً من ألف شهر بكثير كثير.

وقد عرف محمد ﷺ ـ وهو من كلف بإبلاغنا هذا الخطاب في سورة القدر ـ أهمية هذه الليلة، وأدرك الوسيلة التي تضع المسلم في موقع الحصول على خيرها. وذلك عندما أمرنا بتحرِّيها، والقيام بالتوجه إلى الله بالعبادة والدعاء فيها، ذلك لأنها ليلة يرتبط فيها الحدث بزمن الحدوث. فلا يمكن لما حدث وما يحدث فيها أن يحدث إلا في زمنها، كما لا يمكن لأي زمن آخر أن يحدث فيه ما يحدث فيها، فهي وحدها ـ دون سواها من الليالي ـ (خير من ألف شهر).

ولقد ورد في الأحاديث الصحيحة عنه ﷺ بشأن هذه الليلة ما أقدم منه غيضاً من فيض:

١ ـ روى الطيالسي عن أبي هريرة: أنها سابعة أو تاسعة وعشرون، وأن الملائكة تلك الليلة في الأرض أكثر من عدد الحصى.

٢ ـ روى الطيالسي عن ابن عباس: ليلة سمحة طلقة لا حارة ولا باردة، وتصبح الشمس صبيحتها حمراء.

٣ ـ روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري: اعتكف رسول الله ﷺ في العشر الأُوَل من رمضان واعتكفنا معه، فأتاه جبريل فقال: إن الذين تطلب

أمامك، فاعتكف العشر الأوسط فاعتكفنا معه. فأتاه جبريل فقال: الذي تطلب أمامك.

ثم قام النبي ﷺ خطيباً صبيحة عشرين من رمضان فقال: (من كان اعتكف معي فليرجع، فأني رأيت ليلة القدر وإني أنسيتها، وإنها في العشر الأواخر في وتر، وإني رأيت كأني أسجد في طين وماء).

وكان سقف المسجد جريداً من النخل وما نرى في السماء شيئاً. فجاءت قزعة فمطرنا فصلى بها النبي ﷺ حتى رأيت أثر الطين والماء على جبهة رسول الله ﷺ تصديق رؤياه في صبح إحدى وعشرين.

٤ ـ روى الشيخان عن أبي هريرة: من قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه.

٥ ـ روى الإمام أحمد عن عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله ﷺ إذا بقي عشر من رمضان شمر مئزره واعتزل نساءه.

٦ ـ روى الإمام أحمد عن عائشة رضي الله عنها: أنها قالت: يا رسول الله إن وافقت ليلة القدر فما أدعو؟ قال: (قولي اللهم إنك عفو تحب العفو فاعفوا عني).

وما قدمت هذه الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ ـ خلافاً لما اتبعته في كل ما ناقشت به الدكتور شحرور حتى الآن ـ بسبب فقر عندي في وسائل الاحتجاج على هذا الكاتب بحقيقة ليلة القدر وأهميتها. وإنما لأن هذه الليلة تتعلق **بحدث وبزمن حدوث**.

وأفضل وسيلة لإثبات الحدث وزمن حدوثه، هي الخبر الصادق الذي أرخ للحدث ولزمن الحدث.

وليس أصدق خبراً لإثبات حصول حدث في زمن معين، من خبر يثبت عن أصدق مخبر.

ولا أعتقد أن مخبراً ـ على مر الزمان ـ هو أصدق من رسول الله ﷺ.

كما لا أعتقد أن خبراً أصدق وأوثق مما ثبت نقله عن رسول الله ﷺ نقلاً صحيحاً سليماً من أية شائبة من شوائب الضعف، أو الوضع، بالطريقة العلمية التي لم تضاهها طريقة أخرى حتى يومنا هذا، وهي التي وضعها والتزم باتباعها علماء الحديث.

إنهما (حدث) و(زمن حدوث) تم تأريخهما وإثباتهما على الوجه الذي ذكرناه. فإن كان هنالك من ينكر علينا ذلك فليأت بالبينة المعاكسة. ولينف ما أثبتناه بوسيلة هي من القوة والمتانة بمستوى الوسيلة التي أثبتنا فيها **(الحدث وزمن حدوثه)**. وسنكون له من الشاكرين.

إنه تحد فهل لدى الدكتور شحرور أو غيره ما يردون به على ذلك؟

هذه هي سورة القدر. وهذا هو فهمها الذي تدل عليه ألفاظها. حيث ترتبط **أداة الدلالة** التي تتمثل باللسان العربي المبين. **بالفكرة** التي يراد إيصالها إلى المخاطب عن طريق حمل هذه الأداة للخطاب، كما ترتبط **بوعي المتلقي للخطاب** وبفهمه لدلالته من خلال توحد فهم الطرفين ـ موجه الخطاب والمتلقي للخطاب ـ للوظيفة التي تقوم بها أداة الدلالة هذه، والتي قامت بها وأدتها على أحسن وجه وأكمله. خاصة وأن:

١ ـ **أداة الخطاب**: كانت اللسان العربي المبين.

٢ ـ **المخاطبون**: كانوا أهل هذا اللسان وهم العرب الذين بلغت لغتهم ذروة البلاغة والفصاحة، والقرشيون منهم بخاصة الذين كانوا رواد هذا اللسان، وإليهم كان الرجوع والحُكْم فيه. ومحمد ﷺ منهم على الأخص، الذي أوتي جوامع الكلم.

٣ ـ **موجه الخطاب**: هو (الله) جل جلاله الذي أعلن ـ منذ البداية ـ وبشكل واضح جلي، أن هذا الخطاب ليس عربياً فقط وإنما هو **عربي مبين وغير ذي عوج**.

﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل: ١٠٣].

﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥].

﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزمر: ٢٨].

وما دام الأمر كذلك، فإن فهم الدلالة من سورة القدر أيسر ـ على المبصرين المتقين ـ من فهم دلالة أشعة الشمس في رابعة النهار على انتشار ظلمة الليل في النصف الآخر من كوكب الأرض.

ثانياً: شروط التأويل:

ومع هذا، فقد كان للدكتور شحرور فهم آخر لهذه السورة توصل إليه عن طريق ممارسة عملية التأويل. وما علينا إلا أن نمحص تأويله هذا على ضوء القواعد والمواصفات التي وضعها هو للتأويل والمؤولين. ناهيك عن النهي الصريح عن ذلك والذي ورد في الآية السابعة من سورة آل عمران.

والقواعد والمواصفات التي اشترطها الدكتور شحرور للتأويل هي[1]:

١ ـ أن يكون المؤوِّل من (ذوي العقول الناقصة) الذين يرفضون أم الكتاب.

(إي والله هكذا وردت هذه القاعدة وأتمنى على القارئ العودة إليها في كتاب الشحرور ص١٩٢).

٢ ـ أن يكون التأويل مرحلياً ومتدرجاً، لأن التأويل **المطلق** لا يكون إلا من قبل واحد هو الله **المطلق**.

وبَدَهي أن في وصف الله هنا بأنه (الله المطلق) الذي له وحده حق (التأويل المطلق) معنى خفياً وخطيراً جداً على عقيدة المسلم حيث يضعنا الكاتب أمام إلهين.

أ ـ واحد مطلق.

ب ـ وثان نسبي.

(وأرجو من الدكتور شحرور أن يعيد النظر في هذا الأمر إن كان لا يعنيه ولا يقصد إليه).

٣ـ أن يقوم به الراسخون في العلم وهم كبار الفلاسفة وعلماء الفضاء وكبار علماء التاريخ، وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون.

٤ ـ أن يصدر التأويل عن هؤلاء الراسخين في العلم ـ والذين تم تعداد فئاتهم آنفاً ـ مجتمعين.

٥ـ أن لا يكون الفقهاء بين المجتمعين لأنهم ليسوا من الراسخين في العلم.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص١٩١ و١٩٢.

ثالثاً: مدى توفر هذه الشروط في الدكتور شحرور نفسه:

السؤال هنا هو: هل تنطبق هذه الشروط التي وضعها الدكتور شحرور نفسه للنهوض بمهمة التأويل عليه هو نفسه؟

ربما توفر في الدكتور شحرور شرط واحد أو شرطان، لكن بقية الشروط لا تتوفر فيه أبداً.

ربما توفر فيه **أنه ليس من الفقهاء** وإن كان يلبس لباسهم، ويقوم بمهامهم في سلسلة الأحكام التي يطلقها على أنها الفقه الجديد المعاصر كما هو الأمر بالنسبة لما يراه من فقه حول المرأة وحول الإرث وما شابه ذلك.

ولكن:

هل هو من كبار الفلاسفة؟	قد يكون على معرفة بمناهج الفلسفة، ولكن أن يكون فيلسوفاً ومن كبار الفلاسفة فهذا أمر مختلف، ونحن لا نعلم عنه هذا، فإن كان من كبار الفلاسفة فليعلن ذلك ويدعيه على الملأ وسننظر في صحة دعواه هذه إن ادعاها
أم: من علماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون؟	لا نظن ذلك وإن كنا لا نستبعد أن تكون له قراءات لمواضيع تتعلق بهذه العلوم شأنه في ذلك شأن أي مفكر لديه شوق دائم إلى المعرفة. لكن المفكر لا يعني بالضرورة العالم المتخصص بنوع معين من العلم.
أم: من كبار علماء التاريخ؟	أيضاً لا نظن ذلك. وإن كنا لا نستبعد أن يكون من المتأثرين بالمنهج المادي في فهم التاريخ، لكن التأثر بمنهج ما لا يعني بالضرورة أن المتأثر به قد أصبح من العلماء فيه بلهِ أن يكون من كبار علمائه.

أم: من ذوي العقول الناقصة؟

نحن لا نقول فيه هذا دون تَثَبُّتٍ وهو ـ على أية حال ـ أعلم بنفسه.

الذي نعلمه عن الدكتور شحرور هو:

١ ـ أنه عالم متخصص في فرع من فروع الهندسة ولكننا لا نعلم أنه من كبار العلماء فيه.

وهذا لا ينتقص من مستواه ومركزه شيئاً، فهو له أن يناقش في اختصاصه ويبدي من الآراء والنظريات ما يراه وما يوصله إليه فهمه لموضوع اختصاصه. لا يجادله بهذا في شيء إلا عالم متخصص في فرعه مثله.

٢ ـ أنه اطلع على بعض المصادر في علوم اللغة العربية. ثم أخذ ـ بعد نصيحة الدكتور جعفر دك الباب ـ بآراء ونظريات بعض علماء هذه اللغة مثل أبي علي الفارسي والجرجاني وابن جني، وهو نفسه لم يدَّعِ أنه أصبح من كبار علماء هذه اللغة، وكتاباته مليئة بأخطاء لا يقع فيها من هو على معرفة بالحد الأدنى من قواعدها.

إذن: فإن شروط التأويل ـ التي وضعها الدكتور شحرور ليكون من تتوفر فيه أهلاً للقيام بمهام التأويل ـ لا تتوفر فيه هو نفسه. فلماذا خالف شروطه، ومارس مهمة ليس له أن يمارسها بشرطه هو لا بشرط غيره؟

الجواب عند الدكتور شحرور، ونحن بانتظاره.

رابعاً: تأويل الدكتور شحرور لسورة القدر خلافاً لشروطه:

ومع هذا، ورغم أن منهج الكاتب فيما يكتب ـ الذي تكرر في أكثر من موضع ـ هو أنه يضع القاعدة ويفرض الشروط، ثم يكون أول من يخرق القاعدة التي وضع، وأول من يخالف الشروط التي اشترط. وأسوق على سبيل المثال لا الحصر:

١ ـ تصديه لمهمة التأويل خلافاً للشروط التي اشترطها[١].

٢ ـ تركه لأبي علي الفارسي والجرجاني وابن جني، وعدم الالتزام بمنهجهم في اللغة، ذلك المنهج الذي فضله على غيره[٢].

٣ ـ غرفة من تراث أهل المعرفة الإشراقية الإلهامية، وبصورة خاصة منهم تراث محي الدين بن عربي، خلافاً لما كان قد أعلنه من الدعوة إلى رفض هذا النوع من المعرفة[٣].

أقول: ومع هذا، ورغم كل هذا، فلا ضير علينا إن نحن اطلعنا على تأويله لسورة **(القدر)**، وذلك لبيان فساد هذا التأويل، وعدم قيامه على أي أساس يحمله، ولا أي دليل يوصل إليه.

ذكرنا آنفاً في الصفحة (٧٥١) أن ألفاظ سورة **(القدر)** التي يبرزها الكاتب في تأويله ثلاثة هي:

الليلة

الشهر

الفجر

وقد أوضحنا كيف أن هذه الألفاظ: ذات **دلالة زمنية**، **على حدث** يتعلق بها وجوداً وعدماً. فكيف كان فهم الدكتور لهذه الألفاظ التي أبرزها في تأويله.

قبل ولوجه في صلب الموضوع، مهد الكاتب لذلك بشرح لفظ **(القدر)** استناداً إلى المرجع الذي فضله على غيره، وهو (معجم مقاييس اللغة) لابن فارس، حيث يقدم لنا مفهوم **(القدر)** على **أنه مبلغ الشيء وكنهه ونهايته**، ليصل من هذا التمهيد إلى أن إنزال القرآن وصل إلى مبلغه وغايته[٤].

ولا يفوتني أن أنوه بأن الدكتور شحرور قد عبر عن ذلك بلغة ركيكة جداً، تنم عن جهل باللغة، وأساليب استعمالها حيث قال:

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص١٩١.
(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٤.
(٣) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٣.
(٤) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٠٦.

١ ـ لنأخذ (**أول**) بدلاً من (**أولاً**)، فرفع المفعول به بدلاً من نصبه.

٢ ـ لنأخذ (أول) مفهوم القدر حيث (جاءت) في اللسان العربي من (قدر).

فأنّث لفظ (مفهوم)، حيث ذكر أنه (جاءت) بدل (جاء).

وهذا أمر خطير من كاتب يتصدى لتأويل أرقى نص وأبلغه من النصوص العربية على الإطلاق. وهو لا يكاد يميز بين حالة الرفع وحالة النصب، ولا يستطيع أن يميز بين المذكر والمؤنث من الألفاظ.

ولو عدنا إلى معجم (مقاييس اللغة)[1] لوجدنا أن هذا المعنى الذي قدمه لنا الكاتب هو واحد من عدة معانٍ تضمنها المعجم المذكور للفظ (**القدر**) منها مثلاً: **القدر** ـ قضاء الله تعالى للأشياء على مبالغها ونهاياتها، وليس المبلغ والنهاية فقط.

وقال في (القدر) بسكون الدال:

وما صبَّ رجلي في حديد مجاشع   مع (القدْر) إلا حاجة لي أريدها

وقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ قال المفسرون: ما عظموا الله حق عظمته. وقوله تعالى: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ﴾، فمعناه (قُتر) وقياسه أنه أعطي ذلك **بقدْر**.

ولجوء الكاتب إلى تفسير القدْر بالمبلغ والنهاية فقط، وإهمال المعاني الأخرى لهذا اللفظ يدل على أن أسلوبه هو **أسلوب انتقائي**، وليس **أسلوباً علمياً موضوعياً** بالمعنى الصحيح للعلمية والموضوعية في البحث. لأن الانتقائية نوع من البحث عن غطاء يمكن ادعاؤه دليلاً على فكرة مسبقة. بينما **العلمية والموضوعية** منهج يقوم على الحياد دون أي تأثير مسبق.

والكاتب في أسلوبه الانتقائي هذا يعبر عن أمرين:

الأول: عدم الالتزام بالعلمية والموضوعية.

الثاني: عدم الحياد في موقفه من الدلالات المتعددة للّفظ الواحد، وسلوك الكاتب المسلك الانتقائي يعني الانحياز إلى فكرة مسبقة في البحث.

---

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٥ ص٦٢.

ومع هذا، ولو سلمنا مع الدكتور شحرور:

١ ـ **بأن (القدر) هو (مبلغ الشيء وكنهه ونهايته).**

٢ ـ **وأن إنزال القرآن (وصل إلى مبلغه ونهايته)** بنزوله على محمد باعتباره خاتم النبيين.

فإن لنا ـ وانطلاقاً من فهمه الخاص لمعنى القرآن ـ أن نوجه له السؤال التالي:

إذا كان إنزال القرآن على محمد ﷺ قد وصل إلى مبلغه ونهايته باعتباره خاتم النبيين، وكان القرآن ـ حسب فهمك الخاص ـ هو مجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية[1].

أفلا يعني هذا ما يلي:

١ ـ أن الله عز وجل كان ـ عند إنزال هذه القوانين الموضوعية الناظمة للوجود والظواهر الطبيعية والأحداث الإنسانية على محمد ﷺ في القرن السابع الميلادي ـ قد وصل بالكون إلى مبلغ تكوينه ونهايته، ووضع له القوانين الموضوعية التي تنظم الوجود والظواهر الطبيعية والأحداث الإنسانية كلها؟

٢ ـ أن الله عز وجل ـ ما دام الأمر قد انتهى إلى هذا ـ لم يعد له عمل يعمله في الوجود وفي الظواهر الطبيعية والأحداث الإنسانية ما دامت قد بلغت مبلغها ونهايتها، وأن الله عز وجل قد استفرغ فيها كل إرادة له وكل جهد؟

إن أجبت بنعم: فأنت تضع الله عز وجل في حالة السكون وعدم التعاطي مع قضايا خلقه وتطورها. وأعوذ بالله أن يكون الله كذلك. وأستغفره وأتوب إليه مما يضطرنا إلى بحثه أصحاب المعاصرة.

﴿وَٱللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٤٧] (قبل) نزول القرآن و(بعده)

﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣] (قبل) نزول القرآن و(بعده)

﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧] (قبل) نزول القرآن و(بعده)

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٢.

﴿وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾ (قبل) نزول القرآن و(بعده)
[آل عمران: ١٣]
﴿وَٱللَّهُ يُحْيِۦ وَيُمِيتُۗ﴾ [آل عمران: ١٥٦] (قبل) نزول القرآن و(بعده)
﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ (قبل) نزول القرآن و(بعده)
فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ١٩﴾ [النساء: ١٩]

وهكذا آيات كثيرة جداً، تدل على عمل الله جل جلاله في كل حين، وتدخُّله في كل آن، خاصة وأن الله تعالى نفسه قد واجه البشر كافة مواجهة تشملهم في العصور كلها بأنه (لم يؤتهم من العلم إلا القدر القليل)، وذلك في قوله الصريح البليغ الذي لا يحتاج إلى شرح شارح أو تفسير مفسر ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

وإذا كان إنزال القرآن على محمد ﷺ هو **نهاية الأمر ومبلغه وكنهه**، فإن هذا يعني:

أن الله عز وجل قد أنزل إلى البشر كل ما يتعلق بالقوانين الموضوعية الناظمة للوجود والظواهر الطبيعية، باعتبار أن هذه القوانين حسب فهم الدكتور شحرور هي القرآن وليس سواها.

٢ ـ وأن محمداً ﷺ قد أحيط بها علماً وقام بتبليغها إلينا، لأنه مكلف بذلك، وليس له أن يكتم عنا شيئاً مما أوحي به إليه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًاۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ١٨٧﴾ [آل عمران: ١٨٧].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَۖ
وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥۚ
وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ
إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ٦٧﴾ [المائدة: ٦٧].

وإذا كان الأمر كذلك فإن ثمة تعارض وتناقض بين:

١ ـ إنزال الله جل جلاله للقوانين الموضوعية التي تنظم الوجود والظواهر الطبيعية والأحداث الإنسانية كلها، بعد أن بلغت نهايتها، وقيام محمد ﷺ بنقل هذه القوانين إلينا تنفيذاً للآية ٦٧ المائدة.

٢ ـ وإعلام الله لنا عن طريق محمد ﷺ نفسه، بأن الأمر ليس كذلك وأنه ما ﴿أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥] **وليس مبلغه وكنهه ونهايته.**

فهل الله عز وجل أنزل للناس معلومات يناقض بعضها بعضاً؟

وهل كانت مهمة محمد ﷺ القيام بتبليغ الناس مجموعة من المتناقضات؟

نحن نقول: لا قطعاً. لا يوجد تناقض أبداً فيما أنزل الله عز وجل، وأن محمداً نقل لنا ما أوحي إليه نقلاً أميناً صادقاً لا تشوبه شائبة.

ويبقى على الدكتور شحرور صاحب الفهم الانتقائي الخاص لمفهوم (القدْر)، وصاحب الفهم الانتقائي الخاص لمفهوم (القرآن)، أن يقدم لنا (رؤيته المعاصرة) لهذا الإشكال الذي تؤدي إليه (قراءته المعاصرة).

إن أجبت بنعم: فإنك تصف النص الإلهي المقدس الموحى إلى محمد ﷺ كتاباً بوصف فيه من الخطورة وهلاك من يقول به ويعتقده ما فيه.

وإن أجبت بلا: فإنك تكون ـ على عادتك ـ قد خرقت ما وضعت، وخالفت ما اشترطت. ويكون عليك أن تقدم لنا حلاً لهذا الإشكال الذي أوصلتنا إليه بقراءتك المعاصرة لمفهوم **(القدْر)**، وقراءتك المعاصرة لمفهوم **(القرآن)**، فأنت مسؤول عن قراءتك هذه، وعليك عبء الايضاح والبيان، حتى لا تترك الناس في ضلالة من الأمر وجهالة.

والآن ـ وبعد الكشف عما يؤدي إليه تمهيد الدكتور شحرور لتأويل سورة (القدْر) بمفهومه الانتقائي المُشْكل للفظ (القدْر) ـ لنبدأ معاً مراجعة عملية التأويل التي قام بها.

أوضح الكاتب تأويله وقدمه لنا بأسلوب طرح سؤال والإجابة عليه:

أما السؤال فهو: لماذا أطلق على (الإنزال) و(الجَعْل) قوله (في ليلة القدر)؟[١].

وفي أول خطوة خطاها للقيام بمهمة تأويل هذه السورة وقع هذا الكاتب، وكبا كبوة مريعة، ذلك أنه لم يميز بين:

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٠٦.

عملية: إطلاق وصف على الحدث.

وعملية: إخبار عن زمن حدوث الحدث.

وأي إنسان على قدر متوسط من فهم اللغة العربية وأساليب التعبير بها، يستطيع أن يفهم دلالة تعبير مثل (في ليلة القدر)، الذي ورد ضمن سياق جملة مفيدة مترابطة واضحة الإشارة على ما تدل عليه. فهي قد وردت في السياق كما يلي:

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ	أي أنزلنا القرآن
فِى لَيْلَةِ	أي أن زمن حدوث الإنزال كان ليلاً
ٱلْقَدْرِ ①﴾	مضاف إليه يضفي الصفة على الليلة التي تم فيها حدث الإنزال

الموصوف هنا هو (ليلة) التي أضيفت إلى (القدر) فاتصفت بأنها (ليلة القدر).

أما عملية الإنزال والجعل ذاتها. فإنه لم يطلق عليها أي وصف ما. لا بالإضافة ولا بغيرها. والذي تضمنه السياق بخصوصها هو الإخبار عن أمرين فقط لا ثالث لها:

الأمر الأول: الإخبار عن (المُنْزِل).

الأمر الثاني: الإخبار عن (المُنزَل).

إنَّا (إنْ نَا)	حرف مشبه بالفعل (إنَّ) وضمير متصل (نا) يعود إلى الله عز وجل. وهو اسم (إنَّ)، وقد تم إدغام النونين.
أنزلناه (أنزل ناه)	فعل (أنزل) وضمير متصل (نا) يعود إلى الله تعالى وهو الفاعل. وضمير متصل ثان(ه) يعود على القرآن الكريم وهو المفعول به الذي وقع عليه فعل الإنزال.

ومن هذا التفصيل لـ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ و﴿فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ يتضح بجلاء أن عبارة ﴿فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ لم تُطْلَقْ على شيء، لا على ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ ولا على

غير ذلك، وأن هذه العبارة ﴿فِي لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ تفيد فقط (تحديد الزمن) الذي حدثت فيه عملية الإنزال، وهي لا تُطْلَقُ على خبر الإنزال ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ أي شيء كان لا وصفاً ولا غيره. وأن الذي أُطْلِقَ في هذا النص هو الوصف الخاص بـ(ليلة) فقط، والتي أطلق عليها وصف (القدر) تمييزاً لها عن أية ليلة أخرى.

كان هذا هو السؤال، بصيغة ركيكة، وتعبير لا يدل على ما أراد الكاتب أن يستعمله للدلالة عليه، وكبوة لغوية شنيعة مريعة ممن يتصدى لتأويل أبلغ وأرقى وأسمى نص باللغة العربية على الإطلاق.

وإذا كان السؤال على هذه الحالة، فكيف كان حال الجواب؟

أما الجواب: فقد أتى على مرحلتين وكما يلي:

١ ـ لنأخذ أول ـ (الصحيح: أولاً) ـ مفهوم (القدْر) حيث جاءت ـ (الصحيح: جاء) ـ في اللسان العربي من (قدْرَ) وهي تدل على **مبلغ الشيء وكنهه ونهايته**، وبما أن محمداً ﷺ هو (خاتم الأنبياء) والقرآن هو (خاتم النبوات)، وفي عهد النبي ﷺ وصل اللسان العربي إلى مرحلة اللسان العربي المبين **فوصل إنزال القرآن إلى مبلغه ونهايته**.

وقد تعرضنا إلى هذه المرحلة التي مهد الكاتب بها لعملية تأويل سورة القدر في الصفحة (٧٥٨) السابقة بما يغني عن تكرار القول فيها.

٢ ـ لنأخذ الآن مفهوم (الليلة) فهل هي ـ (الصحيح: هو) ـ من الليل؟

فإذا كانت ليلة القدر تعني الليل فالسؤال. في أي ليل هو ـ (الصحيح: هي) ـ؟ هل هو ليل مكة؟ أم لوس أنجلوس؟

وكلاهما على الكرة الأرضية. حيث يوجد في الكرة الأرضية بشكل مستمر ليل ونهار معاً. **وعلى هذا لا يستقيم المعنى**.

أما إذا فهمنا الليل ـ والكلام لا يزال للكاتب ـ على أنه (الظلام) كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وقوله: ﴿وَٱلْفَجْرِ ﴿١﴾ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿٢﴾﴾ [الفجر]. فهذا يعني: **أن اللوح المحفوظ والإمام المبين لا يخضعان لمفهوم الليل والنهار**.

ولكن بما أن **الظلام في الوجود سبق النهار**، حيث أنه بعد الانفجار

الكوني الأول مرت المادة بعدة مراحل للتطور حتى أصبحت شفافية ـ (الصحيح شافة) ـ للضوء وظهر النور.

أقف الآن لأسأل الذين يتابعون معي قراءة هذا المقطع من جواب الكاتب:

هل فهمتم شيئاً؟

هل وجدتم في هذا الكلام ترابطاً؟

هل لهذا الكلام صلة بعلم مادي يقيني؟

أم أنه مخالف لنتائج العلوم المادية نفسها حول حركة الأرض والشمس؟

مناقشة هذه الفقرة من جواب الكاتب غير ممكنة إلا بطريقة واحدة هي التقاط أفكاره ـ المطروحة فيها طرحاً عشوائياً لا يربط بين فكرة وأخرى رابط ـ والنظر فيها فكرة فكرة.

يزعم هذا الكاتب: أن وجود (ليل) و(نهار) بشكل مستمر يجعل فهم معنى (ليلة) على أنه (ليل) غير مستقيم.

لماذا لا يستقيم؟ لا ندري.

يبدو أن الدكتور شحرور وحده يعلم ذلك، وقد بخل علينا في تقديم الدليل الذي كوَّن لديه هذا العلم. وربما كان هذا الدليل ـ الذي لم يقدمه لنا ـ يثبت معجزة (مادية) تصبح بها (الليلة ضياءً) و(النهار ظلاماً).

نحن نعلم الحقائق المادية التالية:

١ ـ أن (الليل) و(النهار) موجودان بشكل مستمر منذ الأزل.

٢ ـ أن هذا (الوجود) لـ(الليل) و(النهار) منذ الأزل وحتى يومنا هذا، لم يطرأ عليه أي تعديل أو تبديل لا في اللفظين اللذين يدلان عليهما **(الليل)** و**(النهار)** ولا على المعنى الذي يتم التعبير عنه بهما.

(الليل) ما يزال يعني (الليل) وسيظل كذلك دائماً وأبداً.

و(النهار) ما يزال يعني (النهار) وسيظل كذلك دائماً وأبداً.

ويزعم الكاتب: بأن فهم (الليل) على أنه (الظلام) يعني أن اللوح المحفوظ والإمام المبين لا يخضعان لمفهوم الليل والنهار.

واستشهاد الكاتب للدلالة على ذلك بآية الأنعام الأولى، وآيتي الفجر الأولى والثانية أمر مريع جداً. لأنه تلاعب **بالألفاظ وبالمعاني وبعقول الناس** دفعة واحدة.

فمتى كان الليل يعني الضياء؟ الليل دائماً يعني الظلام. ولا يمكن فهم الليل على أنه الضياء أبداً، اللهم إلا إذا كان مثل هذا الفهم يمكن تصوره في فكر الدكتور شحرور نفسه.

ثم ما وجه الاستشهاد بآية الأنعام وأيتي الفجر، في إثبات أن اللوح المحفوظ والإمام المبين لا يخضعان لمفهوم الليل والنهار؟

عندما يود مفكر ما، أو باحث أو عالم أو حتى مجرد إنسان عادي أن يثبت مقولة ما، فإنه يسوق بين يدي غايته هذه دليلاً يرتبط بموضوع المقولة ذاتها. فيكون دليله مقنعاً أو غير مقنع تبعاً لقوة اتصال الدليل بالموضوع الذي يستخدم لإثباته، أو ضعفه أمام دليل آخر يرجح عليه، لأنه أقوى منه اتصالاً بالموضوع الذي يراد إثباته.

أما تقديم دليل لا علاقة له بالموضوع المراد إثباته لا من قريب ولا من بعيد، فهو أمر يعود لحالتين لا ثالث لهما:

١ ـ **حالة فكر مشوش**: ليست لديه القدرة على وضع المعنى الذي يريد بيانه في الألفاظ التي تستوعبه وتعبر عنه وتدل عليه بسبب من عدم التمكن من اللغة التي تستعمل للتعبير، مما يسبب نوعاً من الخلط بين العديد من المعاني والألفاظ، فَيُكْسَى هذا المعنى لباساً من اللفظ هو لمعنى آخر وهكذا. بحيث توزع الألفاظ المتقاربة على معان متباعدة توزيعاً عشوائياً قد يصيب ـ مصادفة ـ وقد يخيب.

٢ ـ **أو حالة استخفاف بعقول الناس**: وافتراض أنهم سيقبلون العبارة التي تساق للدلالة على معنى ما، دون أن تكون لهم الجرأة على إعلان عدم فهمهم لها، خشية اتهامهم بأنهم أقل مستوى في تفكيرهم من مستوى القضية المطروحة أمامهم. ولا مانع هنا من استخدام بعض الآيات لإسباغ مزيد من الهيبة والخشية على عقل القارئ. وهذه الحالة هي أسوأ الحالتين، لأنها **مقصودة ولأنها تحمل نوعاً من الإرهاب الفكري خطير**.

وإذا كان الدكتور شحرور واثقاً من أن هذه الآيات من سورة الأنعام وسورة الفجر تحمل الدليل على أن اللوح المحفوظ والإمام المبين لا يخضعان لمفهوم الليل والنهار. فليتفضل وليقدم لنا شرحاً مقنعاً على صحة هذا الوجه من الاستشهاد والدلالة. لا أن يكتفي بطرحهما بين يدي القارئ هكذا، وبشكل عشوائي لا علاقة له ولا صلة ـ قريبة أو بعيدة ـ بموضوع خضوع اللوح المحفوظ لمفهوم الليل والنهار أو عدم خضوعه لذلك.

وننبه إلى أنه لا ينبغي أن يفهم من كلامنا أننا نقول ـ ومن باب المخالفة ـ بخضوع اللوح المحفوظ والإمام المبين لمفهوم الليل والنهار. لأن هذا وجه آخر للموضوع يماثل قول الكاتب بعدم الخضوع دون حجة يقينية ودون دليل قاطع.

نحن لا نقحم أنفسنا بما ليس لنا به علم يقيني، وأقصى ما ندركه في هذا الموضوع ونؤمن به هو: **وجود اللوح المحفوظ يقيناً.**

أما الزعم بأنه في مكان يخضع فيه لمفهوم الليل والنهار أو لا يخضع، فهذا نوع من العبث بقضايا خطيرة جداً لا دليل عليها، ودون حاجة علمية تقتضيها.

خطأ الدكتور شحرور ـ أو لعل الأمر مقصود لا خطأ فيه ـ هو أنه طرح مقولة لا يستطيع إثباتها، ثم أقحم عليها آيات لا علاقة لها بهذه المقولة، مفترضاً أنه بهذه الآيات سيجعلنا نقبل مقولته التي لا يمكن قبولها بدون دليل يتصل بها، وينصب عليها بشكل واضح لا لبس فيه.

وحتى لو كانت مقولته هذه ـ بأن اللوح المحفوظ والإمام المبين لا يخضعان لمفهوم الليل والنهار ـ صحيحة جدلاً، أو كانت غير صحيحة، فإن الأمر لا علاقة له البتة بتحديد معنى (ليلة) في تعبير (ليلة القدر) اللهم إلا علاقة التأكيد على المعنى المعهود الذي يتخالف فيه معنيا (الليل) و(النهار) فالأول يوحي بالظلام والثاني يوحي بالضياء. وعلى المعنى المعهود الذي يعني أنهما يتعاقبان المكان الواحد بحيث يأتي أحدهما (خلف) الآخر.

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ
وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ
لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾ [آل عمران: ١٩٠].
﴿إِنَّ فِي ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ

وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ ﴿٦﴾﴾ [يونس: ٦].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴿٦٢﴾﴾ [الفرقان: ٦٢].

﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ
فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ
وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢].

ويزعم الكاتب: أن الظلام في الوجود سبق النهار. ويعلل ذلك بأنه بعد الانفجار الكوني الأول مرت المادة بعدة مراحل للتطور حتى أصبحت شافة للضوء وظهر النور.

وهذا كلام نظري افترض افتراضاً، ولم يقدم عليه الكاتب دليلاً يقينياً أبداً، سواء بالنسبة لنظرية الانفجار الكوني ذاتها أو بالنسبة لمرور المادة بمراحل للتطور.

وعلى أية حال فإن مقولة سبق الظلام للنهار في الوجود ليست مقولة معاصرة أبداً. وإنما هي مقولة مغرقة في القدم تنهل من تراث ديني موغل في التاريخ قروناً مديدة.

إن هذه المقولة كما يطرحها الدكتور شحرور موجودة في العهد القديم ـ (التوراة المتداولة بين الناس) ـ بشكل يكاد أن يكون متطابقاً مع ما يطرحه هذا الكاتب. وما على من يود التأكد من هذا سوى العودة إلى هذا المصدر ومراجعته في (سفر التكوين)[1] حيث سيجد كيف بدء الله خلق السمٰوات والأرض. وكيف كانت الأرضية خربة وخالية. **وعلى وجه الغمر ظلمة** وروح الله يرف على وجه الماء. وقال الله ليكن نور فكان نور ورأى الله النور أنه أحسن، وفصل الله بين النور والظلمة. ودعا الله النور نهاراً والظلمة ليلاً وكان مساء وكان صباح يوماً واحداً.

ثم بعد ذلك نجد في (سفر التكوين) هذا مراحل التطور التي تمت من ظهور اليابسة وظهور الطيور والحياة والدواب ثم ظهور النبات... إلخ.

---

(١) العهد القديم، سفر التكوين، ص٢ وما بعدها.

تُرى هل كان الدكتور شحرور ـ في طرحه لمفهوم الليل والنهار وكون الليل أسبق في الوجود من النهار ـ ينهل من العهد القديم؟

نحن لا ندري. والله والدكتور شحرور وحدهما اللذان يعلمان ذلك. وعلى الدكتور شحرور أن يجلو لنا الأمر ويوضحه حتى نستطيع مناقشته على أساسٍ (معاصر) أو على أساسٍ (توراتي) مغرق في القدم وموغل فيه.

ويجب هنا أن ننبه إلى أن الكاتب عاد فأكد جهله بدلالات الألفاظ حيث استعمل (الظلام) مقابل (النهار) في قوله: إن (الظلام) في الوجود سبق (النهار)، وكان الأصح أن يقول: إن (الظلام) سبق (الضياء) وأن (الليل) سَبَق (النهار) فالظلام والضياء صفتان لـ(الليل) و(النهار) وليستا (ذات الليل) و(ذات النهار) وسواء كان الليل سابقاً للنهار أو كان النهار سابقاً للَّيل فإن كل ذلك لا علاقة له بتحديد معنى (ليلة) في تعبير (ليلة القدر)، ولا رابط بين الأمرين ونحن نورد فيما يلي القول الفصل في موضوع السبق بين الليل والنهار:

﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ
وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ﴾ [يس: ٤٠].

﴿يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ﴾ [الحج: ٦١].

وفي هذا رد مفحم عل قضية السبق وتأكيد مفحم على تعاقب الليل والنهار **في الأماكن المتناظرة** من الكرة الأرضية، وعلى وجود ليل ونهار معاً بشكل مستمر ـ كما يقول الشحرور نفسه ـ ولكن بجهتين متناظرتين لا بالجهة الواحدة نفسها، وهذا ما سهى الدكتور شحرور عن بيانه وإيضاحه.

وقضية تعاقب الليل والنهار، ووجود الليل والنهار معاً وبشكل مستمر في **الأماكن المتناظرة** من الكرة الأرضية، هي قضية من القضايا التي شكلت وكونت **الأرضية المعرفية والتكوين العقلي والوعي العلمي** للنبي محمد ﷺ، كما كونت لديه الاعتقاد الجازم بصدق ما أوحي إليه من معارف، فقبلها وعلمها وعلَّمها للناس من بعده قبل أن تتكون هذه المعرفة للعلماء الماديين في العصور الحديثة.

وما كانت الآيات التي تضمنت هذه القضية ـ قضية عدم السبق وقضية التعاقب ـ إلا إشارات ودوافع وحوافز للتفكير والبحث، وللتأكد بشكل مادي

ملموس من هذه الحقائق. ولقد تأخر الفكر البشري كثيراً حتى تمكن من الوصول إلى معرفة هذه الحقائق التي عرفها محمد ﷺ من ربه قبل ذلك بقرون عديدة.

ومعرفة محمد ﷺ لهذه الحقائق، وبأن الليل والنهار يوجدان معاً وبشكل مستمر في الجهات المتناظرة من الكرة الأرضية، لم تثر لديه أية مشكلة في تحديد (ليلة) القدر، ولم تثر لديه أي تساؤل عما إذا كانت في (ليل) مكة أم في (ليل) مكان آخر أقيمت عليه بعد ذلك بقرون مدينة اتخذت اسم (لوس أنجلوس).

والسبب في ذلك مادي بحت. ولو أنصف الدكتور شحرور المادة التي يعشقها، والعلوم المادية التي يهواها، لكان استذكر - في بحثه لهذا الموضوع - أن مفهوم (الليل) على الكرة الأرضية يمتد أربعاً وعشرين ساعة وليس اثنتي عشرة ساعة فقط. وكذلك مفهوم (النهار). لأن عمليتي (التلييل) و(التنهير) ليستا **عمليتي نقل وتبادل بين مكانين متناظرين في الزمن الواحد**، ومحددين أحدهما في مكة تحديداً، والثاني فيما يقابلها في الطرف الثاني من الكرة الأرضية، وإنما هما عمليتا سير حول الكرة الأرضية، فما كان نهاراً في لوس أنجلوس في ساعة معينة سيكون ليلاً بعد مرور اثنتي عشرة ساعة، وما كان ليلاً في الجهة المتناظرة مع لوس أنجلوس كان نهاراً قبل اثنتي عشرة ساعة وهكذا. بحيث تستغرق عملية (التلييل) للكرة الأرضية لمرة واحدة مدة أربع وعشرين ساعة يتم فيها مسح الليل للكرة الأرضية مسحاً كاملاً.

وعلى هذا الأساس فإن (ليلة القدر) على الكرة الأرضية - في أي يوم من العشر الأواخر كانت - تمتد أربعاً وعشرين ساعة يستطيع التماسها فيها كل من على الأرض، في مكة وفي لوس أنجلوس وفي بغداد وباريس وموسكو وهونغ كونغ وسان فرنسيسكو، وفي أي بقعة من بقاع الأرض تشرق عليها شمس وتغرب.

هذا أمر مقرر في العلوم المادية نفسها، وهو مشاهد بالنظر وتبنى على أساسه أمور كثيرة لا حصر لها. وقد غاب هذا الأمر عن الدكتور شحرور - عاشق المادة وعلومها - فلم ينتبه إليه فوقع في مشكلة (ليل مكة) و(ليل لوس

أنجلوس) وبنى على ما غاب عنه وعلى ما وقع فيه من سهو ما بنى من تأويل غير سليم لسورة القدر.

وبعد أن أجاب الدكتور شحرور على هذا السؤال ـ لماذا أطلق على الإنزال والجعل ليلة القدر؟ ـ بالشكل الذي ناقشناه فيه آنفاً. فإنه تابع الجواب بالانتقال بشكل مفاجئ، ودون أي تمهيد، وفي أطروحة لا يربط بينها وبين ما سبقها أي رابط ليقرر[1] أن هذا الإنزال حصل في وقت يقابله عندنا في الأرض شهر رمضان.

وبعد هذا التقرير يتساءل الكاتب: ولكن رمضان من أي سنة؟ (تبدو العامية والركاكة واضحة في صيغة السؤال).

ويجيب على السؤال قائلاً: **لا ندري**.

وبصورة مفاجئة أيضاً، يضعنا الكاتب أمام صيغة تعليل يفترض أن تنصب على هذا الذي **لا ندريه**.

لكن هذه الصيغة التي توقعناها بداهة تُبْتر بَتْراً، بحيث تبدأ ثم تتوقف فجأة كما بدأت. فلا الصيغة تمت ولا التعليل ظهر.

وإليكم ما فعله الكاتب في هذا الصدد حيث يتابع قائلاً:

(لذا عندما شرحها النبي ﷺ في قوله ـ إن صح ـ: (العشر الأخير من رمضان).

حيث حددها ضمن برهة زمنية ولم يحددها في ليلة بعينها.

وهذا كلام دقيق من الناحية العلمية حيث ينطبق على كل الكرة الأرضية).

أعود إلى القارئ الكريم لأسأله: هل وجدت في هذه الجمل المتعاقبة ما يربط بينها؟

هل أتى القارئَ خبرٌ وعلمٌ عن الذي حصل ـ ما هو ومتى وأين حصل ـ عندما **شرحها النبي** ﷺ في قوله ـ إن صح ـ: العشر الأخير من رمضان؟

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٠٥.

وهل صحيح أن الرسول ﷺ شرحها (الأصح: حددها) في **قوله: العشر الأخير من رمضان وأنه ﷺ لم يحددها في ليلة بعينها؟**

وهل هذا ـ أي قوله: (في العشر الأخير من رمضان) ـ دقيق من الناحية العلمية؟

ولنناقش الكاتب الآن فيما قرره آنفاً:

١ ـ يقرر الكاتب: أن الإنزال حصل في وقت يقابله عندنا في الأرض شهر رمضان. إلا أنه **لا يدري** أي رمضان من أية سنة.

غريب... بل أمر خطير جداً أن يتصدى لتأويل أبلغ نص عرفته اللغة العربية هو النص الإلهي المقدس الذي أوحي به إلى محمد ﷺ كتاباً، كاتب يجهل جهلاً تاماً تاريخ هذا النص، وبشكل يدفعه إلى إعلان هذا الجهل بشكل واضح بقوله: **لا ندري**.

إن كاتباً مثل الدكتور شحرور يحاول جاهداً أن يخضع هذا النص الإلهي المقدس **لنظرية الفهم التاريخي** بحيث يتطور فهمه ويتغير من زمن لزمن تبعاً لتطور الأرضيات المعرفية في الأزمنة المختلفة. **ثم يعلن بنفسه جهله لتاريخ هذا النص**، يفترض منه أن يكف عن متابعة النظر فيه ـ بله تأويله ـ بسبب هذا الجهل الذي أعلنه. وما لم يكف عن متابعة النظر في هذا النص فإنه **يكون أول من يخرج على نظرية الفهم التاريخي، وأول من يتمرد عليها**.

إن أبسط قواعد النزاهة والأمانة العلمية **تقتضي أن لا يقرر كاتب ما، فهماً تاريخياً لنص ما، دون تحديد وتبيين تاريخ هذا النص بشكل دقيق**. فكيف إذا كان هذا الكاتب يعلن **بصراحة جهله بهذا التاريخ**؟

على أن ما جهله الدكتور شحرور هو أوضح من أن يغيب عن نظر من بعينيه عشاً. فكيف بمن له عينان سليمتان وبصر سديد كالدكتور شحرور نفسه؟

تاريخ هذا النص معروف وموثّق، إنه في يوم ٦ آب عام ٦١٠ ميلادية[١]، وشهر آب هذا من عام ٦١٠ ميلادية يوافق شهر رمضان من عام ١٣ قبل الهجرة.

لقد وثقت الآية ١٨٥ من سورة البقرة هذا التاريخ، والأحكام المرتبطة

---

(١) قصص النبيين، أبو الحسن الندوي، القسم الثالث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص٤٣.

به، وحددته تحديداً مقترناً بحَدَثِ الإنزال حيث جاء فيها:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ	التاريخ
ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ	الحدث
هُدًى لِّلنَّاسِ	
وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِۚ	أسباب الحدث
فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ وَمَن	الأحكام
كَانَ مَرِيضًا	
أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۗ	
يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ	
بِكُمُ ٱلْعُسْرَ	
وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ	
مَا هَدَىٰكُمْ	
وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾﴾	

وغني عن البيان، أن أي رمضان من أي سنة قبل إرسال محمد ﷺ بالإسلام عام ٦١٠ ميلادية الموافق عام ١٣ قبل الهجرة لم ينزل فيه على محمد أي نص كان، لأنه لم يكن قد بعث بأي نص بعد. وما وصلنا بهذا الصدد موثقاً هو:

أ ـ أن ما نزل قبل ذلك كان كتباً أخرى مثل الإنجيل والتوراة. وهي كتب غير التي أشير إليها في الآية ١٨٥ البقرة.

ب ـ إن هذا النص نزل ـ بمعنى بدأ إنزاله ـ إلى محمد ﷺ في اللحظة الأولى التي أُشعِر فيها بالنبوة والرسالة. فسورة (العلق) و(المزمل) و(المدثر) ـ وهي أوائل ما نزل ـ جزء من هذا النص الإلهي المقدس الذي أوحي به إلى محمد ﷺ كتاباً.

جـ ـ أن هذه الحادثة ـ حادثة الإنزال في بداياته ـ كانت في غار حراء(١) (العلق) وفي بيت السيدة خديجة رضي الله عنها(٢) (المزمل) و(المدثر).

---

(١) سيرة ابن هشام، دار ابن كثير بدمشق، ج١ و٢ ص٢٣٦.

(٢) مختصر تفسير ابن كثير، تحقيق محمد علي الصابوني، دار القلم، بيروت، ومكتبة جدة، ج٣ ص٥٦٧.

د ـ أن تاريخ الإنزال لم يكن بعيداً عن تاريخ زواج محمد ﷺ من خديجة رضي الله عنها، وإنما كان قبل أن تمضي عليه سنة واحدة على الأرجح. فلقد تزوجها عليه الصلاة والسلام وهو في سن الأربعين وبعث في هذه السن كذلك.

٢ ـ ويقرر الكاتب: أن الرسول ﷺ شرحها (يعني الكاتب أن الرسول ﷺ حدد ليلة القدر) في قوله: **العشر الأخير** من رمضان. وهذا ـ أي قوله في **العشر الأخير** من رمضان ـ دقيق من الناحية العلمية؟

إن عبارة (**العشر الأخير من شهر رمضان**) التي نسبها الكاتب إلى محمد ﷺ ـ مقترنةً بظلال من الشك مثل قوله: **إن صح** ـ هي عبارة لم يقلها محمد ﷺ أبداً.

وقد كان على الكاتب ـ وهو يلقي ظلالاً من الشك عليها ـ أن يمتنع عن الاستشهاد بها على ما يريد إثباته وإقامة الدليل عليه. فنسبة أمر إلى الرسول ﷺ مع العلم بأنه أمر مشكوك بصحة نسبته إليه، أمر خطير جداً وفيه ـ من الزعم على رسول الله ﷺ ما لم يقل ـ ما فيه.

وهل هنالك كبير فرق بين أن يقول الدكتور شحرور للناس. إن محمداً ﷺ قال: **في العشر الأخير من شهر رمضان**.

ثم ينبههم إلى أن هذا القول يشوبه الشك، وقد لا يكون صحيحاً، وبالتالي فلهم أن لا يصدقوه.

وبين ما ورد في الآية ١٠٢ البقرة:

﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ

وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُواْ

يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ

وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾

في قول الشحرور تنبيه: (**إن صح**)، فلكم أن لا تسلِّموا بما أنقله لكم عن الرسول ﷺ.

وفي قول الشياطين تنبيه: (**إنما نحن فتنة فلا تكفر**).

وللدكتور شحرور بعد هذا أن يراجع موقفه مما نسبه إلى محمد ﷺ من أنه قال: (في العشر الأخير من رمضان) معلناً الشك بصحة هذا القول. حتى لا يقع تحت طائلة نسبة قول إلى محمد لم يقله.

٣ ـ إن العبارة الصحيحة التي قالها الرسول ﷺ في تحديد ليلة القدر هي:

(التمسوها في العشر الأواخر من رمضان)(١).

وهي مروية عن الصحابة التالية أسماؤهم:

أبي سعيد الخدري.

عبد الله بن عباس.

أنس بن مالك.

أبو بكرة.

عائشة أم المؤمنين.

رضوان الله عليهم أجمعين.

والفرق واضح بين عبارة: **(في العشر الأخير من رمضان)** و**(التمسوها في العشر الأواخر من رمضان)**.

في العشر الأخير من رمضان: تمتد دلالة العبارة إلى الأيام العشرة الأخيرة مجتمعة كلها بما فيها من ليل ونهار، وكأنها بمثابة يوم واحد جرى وصفه بما يوصف به الواحد: **العشر الأخير**.

أما **التمسوها في العشر الأواخر من رمضان**: فإن دلالة العبارة تقتصر على ليلة واحدة ـ من ليال متعددة ـ جرى التعريف بها بأنها تقع في العشر الأواخر، وعلى المسلمين أن (يلتمسوها) في هذه العشر الأواخر فهي واحدة منها.

الفرق بين العبارتين هو الفرق بين: **الأخير والأواخر**.

الأخير: وصف لمفرد. وحين يقال: (العشر الأخير) فإن ذلك يدل على

---

(١) مختصر صحيح مسلم، المكتب الإسلامي بدمشق، ص١٦٨ و١٦٩؛ ومسند الإمام أحمد، ج١ ص٢٣١ وج٣ ص١٣٤ وج٥ ص٣٦ وج٦ ص٥٠.

(وحدة من الأيام تتكون من أيام عشرة) بما فيها من ليل ونهار، ينظر إليها على أنها زمن واحد.

والأواخر: وصف لعدد من الليالي، ينظر إليها على أنها أزمنة متعددة تتعاقب خلال ليال عشر.

وليلة القدر في الحديث الصحيح تلتمس: **في العشر الأواخر**، إذ قد تكون الحادية والعشرين أو الثالثة والعشرين أو الخامسة والعشرين أو السابعة والعشرين أو التاسعة والعشرين.

هي في الحديث غير الصحيح الذي ساقه الكاتب تمتد خلال العشر الأخير كله، بحيث تبدأ في الواحد والعشرين وتبقى قائمة حتى نهاية الثلاثين من شهر رمضان.

وفي هذا الحديث غير الصحيح فإن أي سعي لتحديد زمن (ليلة القدر) غير مطلوب، لأن هذا الزمن قد تحدد وهو: **العشر الأخير**.

بينما الحديث الصحيح يطلب من المسلمين بذل الجهد والسعي لـ(التماس) هذه الليلة في واحدة من ليالي الأيام العشرة الأخيرة من رمضان.

والأمر الذي فات الكاتب ولم ينتبه إليه، هو أن الليل يحيط بالكرة الأرضية ويلفها كلها ـ إذا تركنا جانباً الحالة الخاصة في القطبين ـ في يوم واحد مقداره أربع وعشرون ساعة، مما يجعل من مضاعفة هذا الزمن إلى عشر مرات أمراً غير مبرر لا من النص ولا من الشرح الذي قدمه الدكتور شحرور. لأن ليلة القدر في مكة، تحل في لوس أنجلوس وفي غيرها خلال أربع وعشرين ساعة، ولا تحتاج إلى عشرة أيام.

وعندما تحل ليلة القدر في هونغ كونغ مثلاً في السابع والعشرين من رمضان، تكون أثينا وروما في نهار السادس والعشرين منه، وتصلها ليلة القدر بعد اثنتي عشرة ساعة تقريباً عندما تصبح هاتان المدينتان في السابع والعشرين منه. وكذلك عندما تحل ليلة القدر في مكة مثلاً في السابع والعشرين من رمضان، تكون نيويورك ولوس أنجلوس وشيكاغوا في نهار السادس والعشرين منه، وتصلها ليلة القدر بعد اثنتي عشرة ساعة تقريباً عندما تصبح هذه المدن في السابع والعشرين منه.

إن اعتبار الدكتور شحرور ليلة القدر بأنها **العشر الأخير** من رمضان يعني تكرر هذه الليلة عشرة مرات في المكان الواحد.

وهذا مخالف للنص الذي أتى على ذكر (ليلة) ولم يأت على ذكر (ليال): ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١﴾ وليس: في (ليال) القدر.

ومخالف لحديث رسول الله ﷺ: التمسوها في العشر الأواخر (وليس في العشر الأخير).

ولو كانت **العشر الأخير كله** لما كان من مبرر لالتماسها وانتظارها في ليلة من ليال هذا العشر، لأن الليالي العشر كلها ـ على هذا التعبير ـ هي ليلة القدر. وهذا يخالف النص الإلهي المقدس والحديث الشريف الذي أتى لبيانه.

ويمكن للدكتور شحرور ـ إن شاء أن ينصف ـ أن يعيد النظر في تأويله لمعنى (ليلة القدر) بعد أن وضعناه أمام القول الصحيح لرسول الله ﷺ وهو (في العشر الأواخر) وليس في (العشر الأخير).

ثم بعد أن فرغ الكاتب من محاولته اليائسة لإقناعنا بأن (ليلة القدر) في (العشر الأخير من رمضان) معلناً على الملأ أنه يجهل تاريخ رمضان هذا، وبأي سنة هو، يعود بنا إلى محاولة يائسة أخرى يسعى من خلالها إلى إقناعنا بمعنى مبتدع لكلمة (**شهر**) حيث يقول:[1]

فليلة القدر هي: مصطلح يعني صدور أمر رب العالمين **بإشهار** القرآن بلسان عربي مبين أي: **تم إنزال القرآن وجعله عربياً**. (مستبدلاً بذلك مفهوم الإعلان والإشهار بمفهوم الزمن).

ـ ففي هذا انتقل إلى صيغة قابلة للإدراك الإنساني. أي: **أنه لم يعد سراً بل تم إشهاره.**

ـ لذا قال ﴿لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۝٣﴾. وهنا الشهر لا تعني الشهر الزمني كأن نقول ألف شهر أي ٨٣ سنة وثلث.

ـ أما إذا فهمناها على أنها من الشهرة والإشهار فيتطابق المعنى مع مفهوم الإنزال والجعل. وهنا كلمة **ألف**: إما أن تعني أن إشهار القرآن خير من ألف

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٠٦.

إشهار آخر، حيث قال في سورة الدخان أنه في ليلة القدر تصدر أوامر كثيرة **وليس فقط أمر إشهار القرآن** وذلك في قوله:

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍۚ

إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ

فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾

أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآۚ

إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٥﴾﴾ [الدخان].

هنا ـ والقول لا يزال للكاتب ـ نلاحظ تسلسل الآيات الثلاث:

١ ـ **الإنزال**: للقرآن وهو النبوة. وقد أكد بشكل قاطع أنه في ليلة القدر صدر أمر رب العالمين بالإشهار بقوله: (أمراً من عندنا). وأنه في ليلة القدر صدر أوامر أخرى كثيرة بقوله: (فيها يفرق كل أمر حكيم).

وهكذا: نفهم (ألف شهر) أي أمر إشهار القرآن خير من ألف أمر آخر صدر في ليلة القدر.

أو نفهم ألف شهر (ألف) تعني تأليف الأشياء بعضها مع بعض كأن نقول: الأليف والألفة والتأليف. فنفهم (ألف شهر) على أنه إذا جمعت كل الأوامر الأخرى الصادرة من رب العالمين و(تألفت) بعضها مع بعض، فإن أمر إشهار القرآن خير منها جميعاً. **وأنا أميل إلى هذا المعنى**. (والقول لا يزال للشحرور).

وبما أنه صدرت وتصدر أوامر أخرى في ليلة القدر قال: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴿٤﴾﴾ قارن هذه الآية مع قوله: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾﴾.

أما فيما يتعلق بالأوامر الأخرى ـ والكلام لا يزال للدكتور شحرور ـ فاستعمل مصطلح التنزيل لا الإنزال. فالإنزال جاء للقرآن وقد حصل مرة واحدة، أما التنزيل فلم ينته حتى يومنا.

٢ ـ وبما أن التنزيل نقلة موضوعية خارج المدركات الإنسانية، فالأوامر الحكيمة التي تصدر تنفذ دون أن يعلم الناس، ودون أن **تشهر**، أي لا يحصل فيها إنزال. كأن يبلغ الله سبحانه وتعالى زيداً من الناس أنه صدر بحقه أمر كذا وكذا.

فوضع الله سبحانه وتعالى ليلة القدر (إشهار القرآن) بمثابة موسم لإصدار الأوامر كالعفو. . . . إلخ.

لذا يتوجه الناس بالعبادة والتضرع إلى الله في هذه الليلة. وهذه الحالة موجودة عند الناس الآن ولله المثل الأعلى كأن نقول: يصدر الرئيس مراسيم العفو عن المجرمين بمناسبة يوم الدستور أو العيد الوطني للدولة.

ولكن هذه الأوامر تصدر عن رب العالمين كما قلنا بدون إشهار (إنزال) بل تنزيل فقط، لذا قال: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴿٤﴾﴾. (انتهى كلام الدكتور شحرور).

كلام غير مترابط.

وجمل ذات معان مضطربة.

ومعان تقحم في ألفاظ لا تستوعبها ولا تصلح لها.

وأخطاء نحوية تدل على جهل تام ليس في أسلوب التعبير عن المعاني باللغة العربية فقط، وإنما في عدم القدرة على استعمال هذه اللغة واستخدامها لإيصال الفكرة إلى ذهن المتلقي من خلال خطاب واضح قادر على حمل الفكرة التي يراد إيصالها.

يكفي أن نتعرض ـ من هذا الكلام الذي وصفناه بما وصفناه آنفاً ـ إلى فهم الكاتب لتعبير (أمراً من عندنا) الذي استعاره من الآية الخامسة من سورة الدخان، في محاولة منه لتسويق ما يمكن تسويقه من تأويل لا يمكن أن تحتمله آيات سورة القدر، هذا التأويل الذي يسعى هذا الكاتب إلى إحداثه في نص يستعصي على أن تخترقه مثل هذه المحاولة.

يقول هذا الكاتب الدكتور شحرور:

أنه في ليلة القدر صدر أمر رب العالمين بالإشهار بقوله: **أمراً من عندنا**[1].

(أمراً من عندنا) هذه وردت في سورة الدخان على الشكل التالي:

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٠٧.

﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢

إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ	أي أنزلنا الكتاب المبين
فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ	هي ليلة القدر
إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣	بإنزاله في تلك الليلة المباركة بأمر خطير
فِيهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيمٍ ۝٤	
أَمۡرٗا مِّنۡ عِندِنَآۚ	وهذا الأمر هو:
إِنَّا كُنَّا مُرۡسِلِينَ ۝٥ رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَ. . .﴾	موضوع الأمر

والآن: أدعو القراء الكرام أن يعيدوا قراءة هذه الآيات الخمس من سورة الدخان، وأن يتأملوا فيها ملياً. فهل يجد عاقل منهم، مبصر وبصير، أن في هذه الآيات الخمس إشارة ما إلى معنى **إشهار** شيء ما ـ سواء كان القرآن الكريم أم غيره ـ تلميحاً أو تصريحاً؟

إن موضوع **الإشهار** لفظاً أو معنى لا أثر له في هذه الآيات على الإطلاق.

لماذا هذا القفز بالآية الخامسة من سورة الدخان **(أمراً من عندنا)** والهبوط بها فوق الآية الثالثة من سورة القدر **(خير من ألف شهر)** وإقحامها عليها إقحاماً لا تبرره المعاني، ولا تحمله الألفاظ في كلتا الآيتين؟

صحيح أن الحديث في سورة القدر وفي مطلع سورة الدخان، يتجه إلى ليلة القدر التي وصفت في سورة الدخان بأنها **ليلة مباركة**. إلا أن موضوع **الشهر** ـ سواء على المعنى الذي يسعى الدكتور شحرور إلى إحداثه وتسويقه أم على المعنى الصحيح الذي يعني المبالغة في أهمية ثواب العبادة في تلك الليلة بما يتجاوز ثواب ألف شهر من العبادة في غيرها من الليال ـ ليس له أي مكان في سورة الدخان لا تلميحاً ولا تصريحاً، بحيث: **يبقى موضوع الربط بين (الشهر) و(أمراً من عندنا) بما يعني الأمر بإشهار القرآنِ، نوعاً من التلاعب بألفاظ النص للوصول إلى تأويل لا يستند إلى أي أساس لا من النص نفسه، ولا من بيانه في حديث رسول الله ﷺ.**

ولقد ورد في بيان دلالة (الشهر) على لسان محمد ﷺ أحاديث كثيرة أقدم

منها اثنين فقط على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر:

الحديث الأول: روى الإمام مالك أنه سمع من يثق به من أهل العلم يقول:[(١)]

إن رسول الله ﷺ أري أعمار الناس قبله أو ما شاء الله من ذلك.

فكأنه تقاصر أعمار أمته أن لا يبلغوا من العمل مثل الذي بلغ غيرهم في طول العمر.

فأعطاه الله ليلة القدر خيراً من ألف شهر.

الحديث الثاني: روى البيهقي وابن أبي حاتم[(٢)]:

أن النبي ﷺ ذكر رجلاً من بني إسرائيل حمل السلاح في سبيل الله ألف شهر.

فعجب المسلمون من ذلك.

فأنزل الله ليلة القدر. وهي خير من ألف شهر.

تعويضاً لهم عن قصر أعمارهم فيبلغون السابقين وقد سبقوهم بفضل الله تعالى.

من هاتين الروايتين عن رسول الله ﷺ - بصدد بيانه لسورة القدر - يتضح أن دلالة (شهر) في قول الله تعالى: ﴿لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۝٣﴾ هي دلالة على **زمن**. وبشكل أدق هي دلالة على **المبالغة في طول هذا الزمن**. وليست - بأي حال من الأحوال وبأي وجه من الوجوه - دلالة على إشهار وشهرة.

وأنوه هنا بأنه ليس للدكتور شحرور أن يحتج علينا بنظريته التي يدعي فيها أن بيان محمد ﷺ إنما يعكس فهمه النسبي للنص، هذا الفهم الذي يتصف بالمرحلية. كما يعكس صورة الاحتمال الأول لتطبيق الإسلام في القرن السابع وفي شبه الجزيرة العربية[(٣)] ذلك لأن:

---

(١) الموطأ للإمام مالك، الحديث رقم ٧٠٥، ص٢١٨، دار النفائس، بيروت.

(٢) التاج الجامع للأصول وحاشيته، دار الفكر بدمشق، ج٢ ص٨٠.

(٣) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٣٩.

١ ـ نظرية الشحرور هذه لا تقوم على أساس يحملها، وقد ناقشناه فيها وبينا عدم صحتها في مكانها من هذا الكتاب.

٢ ـ هاتين الروايتين اللتين بينتا لنا دلالة (شهر) في سورة القدر لا تتعلقان بحكم شرعي يعطي وصف التحليل أو التحريم لأمر ما.

وإنما هما من قبيل القصص الذي نقله إلينا محمد ﷺ بعد علمه بحوادث هذا القصص عن طريق الوحي. لأنه لم يكن قبل بعثه نبياً رسولاً يعلم من تاريخ الأمم السالفة شيئاً: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت: ٤٨].

﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴿٣﴾﴾ [يوسف: ٣].

فما أوحي به إليه لفظاً ومعنى، نقله إلينا كذلك واعتبر جزءاً لا يتجزأ من النص الإلهي المقدس الموحي به إليه كتاباً. مثل قصة يوسف ومريم وموسى وعيسى ونوح وإبراهيم عليهم الصلاة والسلام وقوم عاد وثمود وغيرهم من الأمم السابقة.

وما أوحي به إليه معنى، وترك تبليغه لنا بلفظه ﷺ، نقله إلينا على الشكل الوارد في هاتين الروايتين وفي غيرهما من قصص الأمم الغابرة.

والقصص: هو **نقل حدث تاريخي كما حدث**. ليس للفهم الإنساني فيه دخل. اللهم إلا استفادة العظات والعبر.

وما لم يدحض الدكتور شحرور هاتين الروايتين بما ينفي ثبوتهما عن الرسول ﷺ بالحجة الدامغة، والبرهان السليم. فإن هاتين الروايتين تظلان ـ كما كانتا حتى الآن ـ حجة عليه في محتواهما، تدحضان تأويله المحدث الذي يسعى إلى تسويقه دون دليل صحيح أو وسيلة في الإثبات سائغة.

على أن الدكتور شحرور كان يكفيه لمعرفة الدلالة الحقيقية لكلمة (شهر) أن يرجع إلى المعجم الذي اختاره دون سواه من المعاجم العربية، وهو (مقاييس اللغة) لابن فارس، ليجد أن هذا المعجم فرق بين لفظين: لفظ **(شهر)**، ولفظ **(شهرة)** حيث اعتمد للدلالة على المعنى الزمني لزمن يمضي بين **(هلال)** و**(هلال)** لفظ: **شهر**.

وبَدَهيٌّ أن ظهور (الهلال) إيذان بإشهار بداية (زمن هلالي) جديد. بينما اعتمد للدلالة على معنى (مجرد وضوح الأمر) لفظ (الشهرة)[1].

وعلى هذا فلو كانت عبارة ﴿خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ في سورة (القدر) تدل على مجرد إشهار الأمر وتوضيحه لأتت ـ حسب معجم مقاييس اللغة ـ بصيغة تؤدي هذا الغرض بالذات من الإشهار والبيان والتوضيح. ولكانت صيغت هكذا: (ليلة القدر خير من ألف شهرة).

إلا أن هذا غير موجود في أية قراءة من القراءات، المشهورة منها والشاذة، مما يجعل تأويل الكاتب لهذا اللفظ بالشكل الذي أحدثه، وأراد تسويقه مجرد انحراف بالدلالة عن حقيقة مدلولها وهو (الزمن) إلى مدلول لا حجة للكاتب فيه تدعمه، ولا برهان يسعفه ولا مصدر من مصادر المعاني في اللغة العربية يبرر له ما يسعى إليه، حتى المعجم الذي اختاره وفضله على غيره من المعاجم التي تملأ المكتبة العربية.

والآن: وبعد هذا العرض هل هنالك عاقل يمكنه أن يفهم من لفظي (شهر وشهور) غير الدلالة على الزمن الذي يمتد بين ظهور هلالين؟

أم هل هنالك عاقل يمكنه الإدعاء بأن لفظي (شهر وشهور) تعني الشهرة والإعلان ولا تعني الزمن المعروف؟

وهل في سياق النص قرينة تصرف اللفظ عن معنى (الزمن) إلى معنى (الإشهار)؟

إذا كان الدكتور شحرور لا يزال مصراً على أن (شهر) في (ليلة القدر خير من ألف شهر) تعني الإشهار، فإننا نطلب إليه التكرم بأن يضع أمام أنظارنا القرينة التي تصرف المعنى إلى وجه آخر غير الوجه الذي عرضناه مشفوعاً بالأدلة، لأن صرف المعنى إلى (الإشهار) يحتاج إلى قرينة تصرفه عن معنى الزمن إلى هذا المعنى الذي يسعى وراءه الدكتور شحرور.

إن الذي يعني (الإشهار) هو لفظ (إشهار) وليس لفظ (شهر)، وجمعه (إشهارات) وليس (شهوراً) أو (أشهراً) كما هي في الآية الثالثة من سورة القدر.

---

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٣ ص٢٢٢.

وكي أنصف الدكتور شحرور، علي أن أعلن أن مسؤولة الخطأ في هذا التأويل لكلمة (شهر) على النحو الذي نحاه، إنما تقع على عاتق الدكتور جعفر دك الباب الذي اتخذه الشحرور مرشداً له في اللغة العربية ومعلماً. وقد كان على الدكتور جعفر دك الباب أن يرشده إلى السديد من معنى (شهر) في سورة القدر. لا أن يسكت عن ذلك فيتركه في هذا التيه الذي تاه وفي هذا الخطأ الذي ارتكب.

الدكتور شحرور ليس من الذين يتقنون العربية في صرفها ونحوها، والذي يتقن هذا هو الدكتور دك الباب. ولقد أوقع تلميذه الشحرور في هذا الذي وقع فيه عندما لم يقم بإرشاده إلى الدلالة الصحيحة لكلمة (شهر).

نخلص من هذا إلى أن تأويل (شهر) في سورة القدر بمعنى (الإشهار) مبتدع ومصطنع ولا يقوم على أساس، لا من سياق النص ولا من البيان النبوي ولا من المعنى المعجمي ولا من قواعد اللغة.

إنه تأويل ساذج جداً، كنا نتمنى لو أن الدكتور شحرور لم يلجأ إليه مهما كانت أغراضه التي يسعى إلى إثباتها. لأن ما فعله لا يثبت له شيئاً مما يسعى إليه.

وكنا نتمنى لو أن الدكتور جعفر دك الباب قد مد يد النصح إلى تلميذه وطلب منه إلا يذهب هذا المذهب.

والسؤال الذي يلح علي هو: لماذا لم يفعل الدكتور دك الباب ما كان عليه أن يفعله، وهو المختص في ذلك وصاحب الكلمة؟

والجواب فيما يخيل لي هو: الله وحده هو الذي يعلم. والدكتور شحرور وحده هو الذي يعاني من ذلك مع نقاده ويألم.

لنعد إلى (أمراً من عندنا) في الآية الخامسة من سورة الدخان.

فهل تعني: صدور أمر من رب العالمين بالإشهار كما يزعم الكاتب؟

لقد وردت هذه العبارة في الآية الخامسة من سورة الدخان ضمن السياق التالي:

﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢	أي أقسم بالكتاب المبين
إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ	أي الكتاب المبين

فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ	هي ليلة القدر
إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾	بأمر خطير
فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾	أي في هذه الليلة المباركة
أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ	يتضمن الإنذار بالأمر الخطير الذي هو:
إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٥﴾	لعبادنا
رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ	
إِنَّهُۥ	أي ربُّك
هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٦﴾﴾	

ويتضح من هذا السياق أن ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾﴾ قد اعترضت الحديث عن الإنذار ـ وأسلوب الجمل الاعتراضية معروف في علوم العربية وآدابها ـ حيث أن السياق بدون هذا الاعتراض هو:

إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ أَمْراً مِنْ عِندِنَا....

كما يمكن القول بسياق آخر هو:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ أَمْراً مِنْ عِندِنَا...

وإذا لم نقف عند مسألة الجملة الاعتراضية، فإنه يمكن القول بأن السياق هو:

﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ﴾.

وقد تنبه إلى هذه الاحتمالات في فهم النص مفسرون كبار تميزوا بدقة النظر، وبالتمكن من اللغة وطرق التعبير بها.

فذهب إلى الأخذ بالسياق الأول أبو حيان الأندلسي في تفسيره (النهر المادّ من البحر المحيط)[1] حين اعتبر أن (أمراً) مفعول به لـ(منذرين).

وذهب أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي في كتابه، (التبيان في تفسير القرآن)[2] في أحد تفسيرين له إلى الأخذ بالسياق الثاني حين قال بنصبه على الحال وتقديره (أنزلناه آمرين).

---

(١) النهر الماد من البحر المحيط، أبي حيان الأندلسي، تحقيق د.عمر الأسعد، دار الجيل، بيروت، مجلد ٥ ص١٤٨.

(٢) التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، دار إحياء التراث العربي.

كما ذهب في تفسير آخر إلى السياق الثالث حين قال: يحتمل أن يكون على المصدر وتقديره (بفرقه كل أمر فرقاً ووضع أمراً موضعه).

من هذه المذاهب المتعددة لتكوين سياق سليم وفهمه ـ تأخذ فيه (أمراً) موضعها الصحيح من الكلام ـ يتضح أن موضوع (الشهر) سواء بمعناه الزمني أم بالمعنى الذي ابتدعه الكاتب وهو (الإشهار) ليس له أي صلة بهذا (الأمر) الذي أعلن الله عز وجل أنه من عنده. (أمراً من عندنا).

إن الارتباط بين آيات (الدخان) وآيات (القدر) هو في إبراز أهمية (ليلة القدر)، وهل هنالك ليلة يمكن أن يكون لها من الأهمية مثلما يكون لليلة نزل فيها الكتاب المبين على سيد المرسلين محمد ﷺ. ليخرج الناس من الظلمات إلى النور وليكون المرجع الذي ينظم علاقات الناس بربهم وعلاقاتهم بعضهم مع بعض إلى يوم الدين؟

إن محاولة الدكتور شحرور لإقحام آيات (الدخان) بآيات (القدر) لإثبات أن (الشهر) في سورة (القدر) يعني (الإشهار) هي محاولة عقيمة لم تسعفه بما أراد ولم تقدم له أي متكأ يتكئ عليه.

❁ ❁ ❁

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الثاني

وحدة الوجود ونظرية الحلول

من تأويلات الكاتب التي يحاول إبرازها على أنها كشف معرفي معاصر ومستحدث لم يسبقه إليه أحد من قبل، وقد لا يلحقه بمثله أحد من بعد، هو تأويله للآيات وأجزاء الآيات التالية[1]:

﴿وَقَالَ... يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗا...﴾ [يوسف: ١٠٠].

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ﴾ [الحج: ٦].

﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١].

﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١].

﴿أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [الكهف: ١١٠].

﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣].

﴿قَوۡلُهُ ٱلۡحَقُّ﴾ [الأنعام: ٧٣].

﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٞ فَٱصۡفَحِ ٱلصَّفۡحَ ٱلۡجَمِيلَ ۝٨٥﴾ [الحجر: ٨٥].

﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ۝٣﴾ [النحل: ٣].

على الشكل التالي:

لقد عبر القرآن عن الحق بمصطلحين:

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٦٣ وما بعدها.

المصطلح الأول: وقد عرضه الكتاب كما يلي:

الحق هو (الله) حيث عبر عن (الله) بأنه وجود موضوعي خارج الفكر الإنساني وليس من نتاج الفكر الإنساني.

فإذا عبرنا عن هذا المصطلح الذي يقدمه لنا الدكتور شحرور بصيغة رياضية نجد أنفسنا أمام المعادتين التاليتين:

(الحق = الله) (الله = الوجود الموضوعي).

ولإثبات صحة هذا المصطلح الأول (الحق = الله = الوجود الموضوعي) خارج الفكر الإنساني يستشهد الكاتب بهذه الآيات: ﴿وَقَالَ... يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ...﴾ [يوسف: ١٠٠].

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ﴾ [الحج: ٦].

وليشترك معي القراء الكرام في النظر ملياً بهذه الآيات، وليعيدوا قراءتها عدة مرات وليتأملوا دلالات ألفاظها للتعرف على ما يمكن أن تحمل عبء الدلالة عليه.

فهل تجدون معي أي صلة لهذه الآيات ودلالاتها المحتملة على (وجود موضوعي ما) سواء كان خارج الفكر الإنساني أم داخله؟

آية يوسف: تتعلق برؤيا كان يوسف عليه السلام قد رآها وهو صغير في حجر أبيه. ثم تحققت عندما كبر وصار ما صار إليه من مكانة في مصر، ولم يتم تأويل هذه الآية إلا بتأويل الشمس والقمر على أنهما يعقوب وزوجته والكواكب الأحد عشر على أنها إخوة يوسف.

وهو تأويل تمت معرفته (بعد حصوله). لا (قبل ذلك).

أي أن هذه الرؤيا لم يؤولها يوسف ولا أولها أبوه حين حصلت له ﴿إِذۡ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيۡتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوۡكَبٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ رَأَيۡتُهُمۡ لِي سَٰجِدِينَ ٤﴾ [يوسف: ٤].

وأقصى ما كان من أبيه يعقوب أن: ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلَىٰٓ إِخۡوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ٥﴾ [يوسف: ٥].

وقد تحققت هذه الرؤيا حين ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيۡهِ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدٗاۖ﴾.

عــنــد ذلــك قــال: ﴿. . . يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا. . .﴾ [يوسف: ١٠٠].

فما علاقة هذه الآية بوجود موضوعي خارج الفكر الإنساني أو داخله؟

إنها مجرد رؤيا تحققت بعد حين. فتم الربط بين الصورة التي رؤيت والصورة التي تحققت، وتم اعتبار ما تحقق تأويلاً لما كان قد رُئي من قبل.

الآية لا تحتمل أكثر من أن تكون شاهداً ليوسف على صدق رؤياه. شأنه شأن سائر الأنبياء في ذلك، فالرؤيا بالنسبة للأنبياء صورة من صور الإيحاء إليهم. لا بد من أن تصدق ولا بد من أن تتحقق.

وآيتا الحج: الآية (٦) التي استشهد الكاتب بها والآية (٥) قبلها.

تعرضان لنا: الحق بمواجهة الباطل.

وتتحدثان عن (الله) بمواجهة (ما يدعون من دونه).

عن (الله) الذي يحيي الموتى والقادر على كل شيء بمواجهة من هم في شك من البعث ومن عملية الخلق والتدرج بها من مرحلة التراب إلى مرحلة البلوغ والوفاة أو الرد إلى أرذل العمر. كما ورد في الآية (٥ الحج).

وليس في هاتين الآيتين أي حديث صريح أو إشارة ضمنية إلى أي (وجود موضوعي ما خارج الفكر الإنساني أو داخله).

في هاتين الآيتين حديث عن (الله) وقدرته على الخلق وحده، وعن عجز (ما يدعون من دونه) عن مثل شيء من ذلك.

وعن (الله العلي الكبير) الذي لا يعلو عليه أحد ممن (يدعون من دونه) ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيْلِ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿٦١﴾﴾ [الحج].

(وما يدعون من دونه) لا يستطيعون من هذا شيئاً.

و﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٥﴾ وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَكَفُورٌ ﴿٦٦﴾﴾ [الحج: ٦٥، ٦٦].

وإذا كان هذا من (الله) وهو منه حقاً وصدقاً. فإن (ما يدعون من دونه هو الباطل). وهو باطل حقاً وصدقاً.

هاتان الآيتان اللتان استشهد بهما الدكتور شحرور والآيات الآخر التي سقناها من سورة الحج، لا تحتمل أية واحدة منها أي دلالة على أي معنى (لوجود موضوعي ما) خارج الفكر الإنساني أو داخله.

إنها آيات إخبار عن قدرة (الله) على كل شيء، وليست آيات بحث في ماهية (موجود ما) وما إذا كان (وجوده موضوعياً أم لا) وسواء كان (خارج الفكر الإنساني) أم بداخله.

إننا لا نرى في هذه الآيات الثلاث التي ساقها الدكتور شحرور من سورتي يوسف والحج إلا تقريراً لأمر واحد هو: (أن الله هو الحق) الأمر الذي يستتبع بالضرورة: (أن ما يدعون من دونه هو الباطل) ولكنها لا تصلح أبداً لإثبات ما أراد الدكتور شحرور إثباته.

وأنبه بأننا نطرح مفهوم (الوجود الموضوعي) بمعنى أن (وجود الله) عز وجل هو (وجود موضوعي) وليس بمعنى أن (الله = الوجود الموضوعي كما هو الأمر لدى الدكتور شحرور. والأمران مختلفان ولا يعنيان نفس المعنى.

أما أن (الله وجود موضوعي) فهذا أمر صحيح لا جدال فيه، تفرضه عملية النظر في الخلق، والتفكير في أمر السمٰوات والأرض، وما شابه ذلك من موجودات نراها ونحسها ونعقلها، ونفي (الوجود الموضوعي) لله يقتضي بالمفهوم المخالف (وجوداً شكلياً) له. وهذا أمر لا يقوله مؤمن.

والقضية التي لا نرى لها مبرراً في طرح الدكتور شحرور هي قضية كون هذا الوجود (خارج الوعي الإنسان أو داخله)، لأنها قضية فلسفية مليئة بالغموض، قائمة على افتراض غامض أيضاً. وتثير بصدد (الوجود الموضوعي) لله ـ بما فيه من فاعلية خارقة ليست باستطاعة أحد سوى الله ـ تساؤلات كثيرة قد تنحرف بمفهوم هذا (الوجود الموضوعي) إلى نوع من (الوجود الغامض) غموض الطروحات الفلسفية نفسها التي تترك الأمر عرضة لتأويلات هي ذاتها غامضة أيضاً لا يضبطها ضابط، ولا تحدها أسس.

فقد يثار مثلاً تساؤل عما إذا كان الإنسان قادراً على إدراك ما هو

خارج عن وعيه أم لا. وفي هذا من التيه ما فيه.

على أن الكاتب قد وضعنا أمام غموض آخر عندما عدل عن مفهوم (الوجود الموضوعي) إلى مفهوم (الوجود الموضوعي المادي) وذلك بإضافة وصف (المادي) لهذا الوجود. بحيث تطورت فجأة وبدون مقدمات معادلة (الله = الوجود الموضوعي). إلى معادلة أخرى هي: (الله = الوجود الموضوعي المادي).

إشكالية هذا المصطلح الأول مع قوانين الجدل:

وما أن ينتقل بنا الكاتب من المعادلة الأولى إلى المعادلة الثانية حتى يفاجئنا بأمر أخر ليس غامضاً فقط وإنما متناقضاً مع المعادلة الأخيرة ـ (الله = الوجود الموضوعي المادي) ـ وذلك حين يقرر بأن هذا الوجود الذي وصفه بأنه (وجود موضوعي مادي) **ليس مثل وجود الأشياء**. ويستدل على هذا بآية الشورى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ نافياً انطباق القانونين الأول والثاني من قوانين الجدل عليه.

لقد وقع الكاتب في إشكالية التناقض بين:

١ ـ فلسفة يؤمن بها مسبقاً تجعل من المادة أساساً لكل العلاقات التي يقوم على أساسها هذا الكون وتقوم فيه، مما دفعه إلى مقولة (الوجود الموضوعي المادي لله) بما تقتضيه من انطباق قوانين المادة على هذا الوجود بالضرورة.

٢ ـ ووثيقة لنص لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، هي وثيقة النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، والتي تقرر بشكل واضح لا لبس فيه أن الله عز وجل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ يقتضي (عدم التمسك **بالوصف المادي**) للوجود الموضوعي لـ(الله).

لأن (**الوجود المادي**) أيا كان لا يكون مادياً حقاً وصدقاً إلا بانطباق قوانين المادة عليه، ولا يمكن اعتباره كذلك إلا بالتجربة الحسية.

وما تنطبق عليه قوانين المادة، وما يتم التأكد من انطباق قوانين المادة عليه، هو مما يكون له أمثال بالضرورة، ولا يمكن أن يوصف بأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

ولم يكن أمام الكاتب للتخلص من هذا التناقض إلا (التخلي عن بعض قوانين المادة)، فيعلن أن قانوني الجدل (١ و٢) لا ينطبقان على هذا (الوجود الموضوعي).

هل أفلح الكاتب في هذه الوسيلة التي اتبعها للتخلص من هذه الإشكالية؟

وهل لكاتب ما أن يضع منهجاً للمعرفة، ويعلن أنه في بحثه كان متبعاً لهذا المنهج، ثم يتخلص من أبرز أسس هذا المنهج عند أول إشكالية تعرض له ولا يجد في منهجه حلاً لها؟

إن قوانين الجدل التي قدمها لنا الكاتب أربعة هي:

١ ـ **ثنائية تلازميه في الشيء المادي الواحد** تؤدي إلى جدل داخلي يقوم على صراع تناقضي في اتجاه واحد بين عنصرين مكوّنين **لكل شيء مادي** وهذا هو قانون: **جدل هلاك الشيء باستمرار**.

٢ ـ **ثنائية تقابلية بين شيئين ماديين** يتواجدان معاً في علاقة ما **تؤدي إلى** جدل خارجي بينهما يقوم على صراع غير تناقضي في اتجاهين. أي على تأثير وتأثر متبادل بين هذين الشيئين يُفضي إلى تلاؤمهما وهذا هو قانون: **جدل تلاؤم الزوجين**.

٣ ـ **ثنائية تقابلية بين ظاهرتين لا تلتقيان أبداً**، أو ينفي وجود الواحدة وجود الأخرى بالضرورة وهذا هو قانون: جدل **تعاقب الضدين**.

٤ ـ **ثنائية تلازمية بين نقيضين غير ماديين يتواجدان** في الدماغ الإنساني تقوم على صراع بينهما في اتجاهين ويتجلى هذا في: **جدل الفكر الإنساني وجدل النفس الإنسانية**.

ولست هنا بصدد مناقشة هذه القوانين وإنما لأضع القارئ أمام كاتب يتخلى عن **نصف قوانين المنهج الذي يتبعه** للتخلص من تناقص أوقعه فيه إيمانه الملطق المسبق بهذا المنهج. وقد كان من الأيسر على هذا الكاتب أن يكتفي بمقولة **(الوجود الموضوعي)** دون مقولة **(الوجود الموضوعي المادي)** إلا أنه ـ وكما يبدو ـ كان حريصاً إلى أقصى الحدود على التمسك بمادية الأمور كلها ولو كان ذلك على حساب قوانين الجدل نفسها، هذه القوانين التي لم يكن من الممكن صياغتها إلا من خلال دراسة المادة نفسها.

نحن مع عدم انطباق قانوني الجدل الأول والثاني على (الوجود الموضوعي) لله عز وجل، فالله **لا يسري عليه الهلاك** ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

والله هو الذي يؤثر بمخلوقاته، ولا يتأثر (وجوده الموضوعي) بأي مؤثر، **فليس التأثر متبادلاً** بينه وبين مخلوقاته بالنسبة لحالة الوجود ذاتها، إذا العلاقة بين الله ومخلوقاته لها قوانين أخرى تفرضها (القدرة) على كل شيء من جانب الله، و(العجز) عن كل شيء من جانب المخلوقات، إلا بإذنه.

﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾.

سَيَقُولُونَ لِلَّهِ

قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾

قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾

سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾

قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾

سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩].

وإذا كان الكاتب قد نفى انطباق هذين القانونين على (الوجود الموضوعي) لله عز وجل وهذا النفي صحيح. فهل هذا يعني أن القانون الثالث ينطبق عليه؟ أعني قانون تعاقب الضدين.

وبشكل أوضح هل هناك شيء ما أو ظاهرة ما إذا وجدت يكون وجودها مؤثراً بحيث ينتفي وجود الله؟. . . . معاذ الله من مثل هذا.

وإذا كان لدى الكاتب مثال على انطباق هذا القانون على (الوجود الموضوعي) لله عز وجل فليأتنا به. أو ليعلن عدم انطباق القانون الثالث من قوانين الجدل على الوجود الإلهي أيضاً.

هذا ما يتعلق بالمصطلح الأول للحق حسب تأويل الكاتب فماذا عن المصطلح الثاني؟

المصطلح الثاني: وقد عرضه الكاتب كما يلي:

الحق هو كلمات الله والتي هي عن الموجودات[1].

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٤.

فإذا عبرنا عن هذا المصطلح الثاني للحق بصيغة رياضية نجد أنفسنا أم المعادلتين التاليتين:

الحق = كلمات الله

كلمات الله = عين الموجودات

ولإثبات صحة هذا المصطلح الثاني (الحق = كلمات الله = عين الموجودات) استشهد الكاتب ـ كما فعل في المصطلح الأول ـ بآيات لعلها تثبت شيئاً مما يريد إثباته مثل:

﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٧٣].

﴿وَيُحِقُّ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [يونس: ٨٢].

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾﴾ [الحجر: ٨٥].

﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣﴾﴾ [النحل: ٣].

وقد أولها على طريقته بدلالات لا تحتملها ألفاظ هذه الآيات مثل:

أن آية الحجر تعبر عن أن الوجود المادي الكوني خارج الوعي الإنساني (الأشياء) عبارة عن حقيقة، وليست ـ (الأصح: ليس) ـ تصورات. مما أوقعه ـ من حيث يدري أو لا يدري ـ فيما حاول التهرب منه في المصطلح الأول حيث نفى هنالك التماثل مع الأشياء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾. فعاد في هذا المصطلح الثاني هنا ليصف الوجود المادي خارج الوعي الإنسان بوصف (الأشياء).

لا نريد التوسع في مناقشة مثل هذه التأويلات هنا حتى لا يطول ـ على القارئ ـ البحث بأمر لا يخرج عن أن يكون مجرد تأويل مبتدع لا يقوم على أساس من اللغة السليمة والاستنتاج القويم.

قراءة المصطلحين رياضياً:

لنعد الآن إلى قراءة المصطلحين الأول والثاني قراءة رياضية من خلال المعادلات التي تمت صياغة هذين المصطلحين بها. لنرى ما ينتج عن ذلك.

معادلات المصطلح الأول:

١ ـ الحق = الله.

٢ ـ الله = الوجود الموضوعي (المادي).

معادلات المصطلح الثاني:

٣ ـ الحق = كلمات الله.

٤ ـ كلمات الله = عين الموجودات.

باختصار هذه المعادلات فإنها تصبح:

الله = الحق (المعادلة الأولى).

الحق = كلمات الله (المعادلة الثالثة).

كلمات الله = عين الموجودات (المعادلة الرابعة (وهي الثانية ضمناً)).

وباختصار آخر لهذه المعادلات في معادلة واحدة تصبح: **الله = عين الموجودات.**

هذا نمط من تأويل الكاتب لآيات النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، يبذل فيه جهداً كبيراً ويكابد فيه من العناء مكابدة مضنية ليصل إلى تقرير نظرية هي في أساس تكوينه الفكري. كل ذلك في محاولة منه لإكساء هذه النظرية صفة إسلامية ولو بمجرد إلباسها عمامة توحي بهذه الصفة. وإن كانت هذه العمامة لا تتسع لهذه النظرية أو كانت هذه النظرية لا يمكن حشرها حشراً ضمن هذه العمامة.

ثم:

ومهما يكن الأمر، فهل في ما قرره الكاتب من أن (الله = عين الموجودات) شيء من المعاصرة؟

نحن نقول: إن هذه النظرية سبق إليها أحد الذين وصفهم الكاتب بأنهم **(أهل المعرفة الإشراقية الإلهامية الخاصة بأهل العرفان وحدهم، أو من يسمون بأهل الكشف أو أهل الله)** داعياً إلى رفض الاعتراف بهذه المعرفة[1].

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٣.

ترى هل كان الدكتور شحرور يرفض هذه المعرفة فعلاً؟

إذاً لماذا يغرف منها الآن ويشرب من مائها حتى الثمالة؟

إن نظرية (الله = عين موجودات) ـ التي ساق لإقناعنا بها مجموعة من الآيات التي لا تتعلق بهذه النظرية لا من قريب ولا من بعيد، وقدم بين يدي إثبات هذه النظرية قوانين الجدل الأربعة متخلياً عن اثنين منها ومتمسكاً باثنين ـ كان قد قررها في أوائل القرن السابع الهجري أحد أعمدة **(المعرفة الإشراقية الإلهامية الخاصة بأهل العرفان وحدهم أو من يسمون بأهل الكشف أو أهل الله)** بشكل مباشر دون مقدمات من آيات لا تتعلق بها وقبل اكتشاف قوانين الجدل بأكثر من سبعة قرون.

ذلك هو محيي الدين بن عربي المتوفى عام ٦٣٨ هجرية في كتابه (فصوص الحكم)[(١)] حيث يقرر ما يلي:

١ ـ وهو ـ أي الله ـ من حيث الوجود عين الموجودات ص٧٦.

٢ ـ الموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ ص١٤٢.

٣ ـ ليست كلمات الله سوى عين الموجودات ص٢١١.

٤ ـ إن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه ص٢٢٦.

وقد ساق في الصفحات ١٠١، ١٠٨، ١١١، ١٢٥ من كتابه هذا نفس الحديث عن الحق وعن كلمات الله، مستشهداً بنفس الآيات التي ساقها الدكتور شحرور مثل آيات سورة يوسف. وغيرها.

فهل هو مجرد توارد خواطر؟ لا أعتقد هذا أبداً.

الأمر إما أن يكون غرفاً من مناهل **(أهل الكشف أو أهل الله)** الذين أعلن الكاتب رفضه لمعرفتهم فإذا به غارق في الشرب منها حتى الثمالة، وفي هذه الحالة يكون الكاتب تراثياً بل موغلاً في تراثيته إيغالاً يصل إلى مستوى الأخذ بمعارف (أهل الكشف أو أهل الله) **وفي هذا ما فيه من بعد عن (دعوى المعاصرة) التي يدعيها.**

---

(١) فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي.

أو أن المنهج الجدلي الذي يؤمن به ويتخذه أساساً في بحثه وفي تأويله للنص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً هو منهج مسبوق من محيي الدين بن عربي وأمثاله منذ أكثر من سبعة قرون مما **ينفي عن هذا المنهج ذاته صفة (المعاصرة) وصفة (التقدمية)، ويسمه بميسم (التراثية) و(الرجعية)**، ويكشف عن علاقة حميمية بين أغراض هذا المنهح الجدلي وأغراض المنهج الإلهامي العرفاني عند (بعض الفرق الصوفية) ـ ولا أقول (كلها) ـ التي أطلقت منذ أمد بعيد نظرية وحدة الوجود ونظرية الحلول.

ليتفضل الدكتور شحرور ويكشف لنا حقيقة الأمر في ذلك ونحن له من الشاكرين.

❀ ❀ ❀

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

البحث الثالث

الله بعض الحق

أولاً: قسما الحق:

يقول الكاتب عند تصديه لتأويل معنى (الحق) وتحت عنوان (السحر والمعجزات)[1] ما يلي:

(الحق يقسم إلى قسمين:

القسم الأول: وهو الله.

القسم الثاني: هو الموجودات، العالم المادي الموضوعي وهو عين كلام الله).

ولتأكيد هذا التقسيم يقول:

(فالله، والعالم الموضوعي **كلاهما** حق، وموجود خارج الوعي الإنساني) بحيث أتت (**كلاهما**) عند هذ الكاتب للتعبير عن موضوعين لا موضوع واحد، وللدلالة على أمرين لا أمر واحد. وعندما يتجه لفظ (الحق) للدلالة على أمرين:

فإما أن يكون كل أمر منهما شطراً للحق ويتكوَّن الحق ـ إذ ذاك ـ من **كليهما معاً** لا من شطر واحد منهما فقط.

وإما أن يكون كل واحد من الأمرين حقاً بذاته ويتكون من كليهما ـ إذ ذاك ـ حقان لا حق واحد فقط.

كلام الكاتب الدكتور شحرور يعطي الانطباع بأنه ممن يعتقدون بأن الحق

(١) الكتاب والقرآن ـ محمد شحرور ـ دار الأهالي بدمشق ص١٨٣.

شطران، وأنه يتكون من كليهما معاً. بحيث يكون كل واحد منهما شطراً من الحق لا كل الحق. ولذلك عبر عن عقيدته هذه بقوله: الحق يقسم إلى **(قسمين)**:

ومع أن المعنى الآخر الذي يعني أن كل واحد من الأمرين حقاً بذاته ويتكون من كليهما حقان لا حق **واحد يمكن** استنتاجه من كلام الكاتب لو تم التعبير عن مفهوم الحق بغير الأسلوب الصريح جداً الذي اتبعه في إعلانه الصريح هذا بأن الحق **(يقسم إلى قسمين)**. فإن كل ذلك يؤكد أنه يعني أن الحق ـ باعتقاده ـ واحد لكنه ينشطر بداية إلى شطرين أي ينقسم إلى قسمين.

الأمر الخطير في هذا الذي يؤمن به الدكتور الشحرور هو أن شطري الحق عنده هما: **(الله) و(الموجودات)**.

كنا فيما سبق من صفحات أمام كاتب يرى **الوحدة بين الله والموجودات**.

فإذا بنا الآن أمام نفس الكاتب وهو **يرى التمايز بين الله والموجودات** بحيث:

١ ـ أن الله يشكل قسماً من أقسام الحق وليس كل الحق.

٢ ـ وتشكل الموجودات القسم الثاني.

٣ ـ ويكون الحق الكامل هو في اجتماع القسمين كليهما معاً وليس في واحد منهما وذلك وفق المعادلة التالية:

الحق = الله + العالم الموضوعي المادي.

ثانياً: مناقشة الكاتب في ما ذهب إليه:

لا أريد أن أطيل في مناقشة الكاتب في هذا المذهب الذي يذهب إليه وحسبي أن أقرر ما يلي:

يستحيل أن يكون الله شطراً أو قسيماً لأي أمر كان سواء كان هذا الأمر هو (الحق) أم غيره.

لأننا لو ذهبنا مثل هذا المذهب نكون قد جعلنا لله نداً يتصف بصفاته ـ كلها أو بعضها ـ هو الشطر الآخر للحق.

وهذا الشطر الآخر عند الكاتب هو (**الموجودات**) أي (العالم المادي الموضوعي).

إن لله صفات خاصة به لا تتصف بها أية موجودات، ولا يمكن أن يتحلى بها العالم المادي ـ موضوعياً كان أم غير موضوعي ـ وحسبي أن أسوق للبرهان على ما أقول الآيات التالية:

١ ـ في نفي الندية:

﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢].

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ ۖ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾﴾ [البقرة: ١٦٥].

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّوا عَن سَبِيلِهِ ۗ﴾ [إبراهيم: ٣٠].

﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾﴾ [فصلت: ٩].

٢ ـ في نفي التماثل بالصفات:

﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ	يدَّعون لهم قدرات كقدراته
فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ	ولا ولي سواه يتصف بصفاته
وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ	ولا يستطيع ذلك غيره إلا بإذنه
وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٩﴾	وغيره لا يقدر على شيء إلا بإذنه
وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ۚ	دون غيره
ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾	لأنه وحده دون غيره أهل للاتكال عليه والإنابة إليه
فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	وهي الموجودات المادية نفسها التي يضعها الكاتب نداً لله عز وجل وشطراً مكافئاً له وهي ممن فطر وخلق
جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا	
وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ	فهل في الكون من يستطيع ذلك غير الله

لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ	لا يماثله في ذاته، لا في الموجودات المادية ولا في غيرها
وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾	سمعاً لا يماثله سمعنا وبصراً لا يماثله بصرنا
لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ	وهي ذاتها الموجودات المادية، وأمورها كلها له، وليس لها من أمورها وأموره شيء، لا تكون له كفؤاً ولا نظيراً. وإنما هي تابع له محكوم بإرادته وتدبيره
يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُۚ	وليس لأي موجود آخر أن يبسط رزقاً لأحد ويقدر
إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٢﴾ ﴾[الشورى: ٩، ١٢]	بالموجودات المادية ذاتها وبالموجودات غير المادية، وليس لهذه الموجودات علم به كعلمه بها

وإذن:

فإن تقسيم الحق إلى قسمين:

يكون الله أحدهما.

وتكون الموجودات التي خلقها الله عز وجل وفطرها ثانيهما.

أمر ليس عليه دليل ولا برهان بل هو مدحوض بالآيات التي تنفي عن الله **(الندية)** وتنفي عنه **(التماثل بالصفات)** مع موجوداته.

لذلك أُعلنْ: **إن الله حق كامل وليس شطراً من حق.**

على أن كون الله حقاً كاملاً لا يعني أبداً ـ بالمفهوم المخالف ـ أن كل ما سواه باطل. فكثير مما يجري في الكون بإذن الله حق. وقد وضع لنا الله عز وجل من الموازين ما نميز به بين الحق والباطل ونهانا عن أن نلبس الحق بالباطل.

﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة: ٤٢].

﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران: ٧١].

﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨].

﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ

فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً

وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ

كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾﴾ [الرعد: ١٧].

﴿وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ [الكهف: ٥٦].

﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٨].

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الحج: ٦٢].

﴿إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴿٢٢﴾﴾ [ص: ٢٢].

﴿فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ﴾ [غافر: ٧٧].

﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الفتح: ٢٧].

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ﴾ [الفتح: ٢٨].

﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الذاريات: ٢٣].

هذا غيض من فيض من الآيات التي تتحدث عن الحق.

على أنني للإنصاف أقول:

في لقاء مع الدكتور شحرور في أحد البيوت الدمشقية بتاريخ ١٨/ ٥/ ١٩٩٨ واجهته بهذا التقسيم للحق أمام عدد من الناس غير قليل ـ وعندي تسجيل لهذه المواجهة ـ فأنكر أن يكون قد قسم الحق كذلك.

فلما ذكرت له ما ورد في كتابه في الصفحة ١٨٣:

(الحق في القرآن يقسم إلى قسمين:

القسم الأول: وهو الله.

والقسم الثاني: هو الموجودات، العالم المادي الموضوعي).

أجابني بأنه لم يكن يعني ما فهمته من هذا التقسيم.

عند ذلك طلبت منه أمام كل الحاضرين أن يوضح ذلك للناس ويبين لهم ما يعنيه. وإلا فإن هذا هو ما يفهم من طرحه ـ الصريح جداً ـ الذي يطرحه حول مفهوم الحق.

إلى الآن. لم يبلغني أن الدكتور شحرور قد أوضح ما يعنيه، وإنني أذكره بذلك لعله يفعل. وما لم يوضح فإن ذلك يعني أن هذا التقسيم للحق مقصود، وأنه هو ما يعنيه فعلاً.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

البحث الرابع

الروح ـ النفس ـ الحياة ـ بشر ـ إنسان ـ آدم ـ حنيف ـ فؤاد

القسم الأول: الروح ـ النفس ـ الحياة

يقول الكاتب في الصفحة (١٠٦) من كتابه ما يلي:

(إن الظن بأن الروح هي سر الحياة. **هو الذي أبعد الناس عن المفهوم الحقيقي للروح والذي جاء في آيات الكتاب**.

فإذا كانت الروح هي سر الحياة فهذا يعني:

أن البقر، والأفاعي، والسمك، وكل الكائنات الحية من إنسان وحيوان ونبات لها روح وهذا غير صحيح).

ويعلل الكاتب هذا الحكم الذي أطلقه بعدم صحة ذلك بما يلي:

إن الله سبحانه وتعالى نفخ الروح في آدم، ولم يقل: إنه نفخ الروح في بقية المخلوقات.

ويتابع الكاتب تعليله فيقول:

(إن أزمة سوء فهم معنى الروح هي التي أوقعت المسلمين في شرك عدم البحث عن **أصل الحياة**، وأصل **الإنسان والأنواع على الأرض**. ظناً منهم أن الروح هي سر الحياة. وذلك ناتج عن خطأ في فهم الآية: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥] علماً بأن آيات خلق آدم كلها قرآن فهي من الآيات المتشابهات التي تحتاج إلى تأويل، **وخير من أول آيات خلق البشر عندي هو العالم تشارلز دارون**).

وكأني بالكاتب الدكتور شحرور قد شعر بأن كلامه هذا وأحكامه هذه التي يطلقها ستثير تساؤلات مريرة بوجهه، فاستبق الأمر بسؤال هدف منه إلى إجهاض ما قد يواجه به من تساؤلات حيث تابع متسائلاً: **فهل عرف داروين القرآن؟**

وأجاب على سؤاله بما يلي: إنه ليس من الضروري أن يعرف، فقد كان داروين يبحث عن الحقيقة في أصل الإنسان، والقرآن أورد حقيقة أصل الإنسان، فيجب أن يتطابقا إن كان داروين على حق.

ويتابع الكاتب قائلاً:

واعتقد أن نظريته ـ أي نظرية دارون ـ في أصل البشر في هيكلها العام صحيحة لأنها تنطبق على تأويل آيات الخلق.

ويطرح الكاتب على نفسه سؤالاً ثانياً، ولنفس الغرض حيث يقول:

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو:

ما معنى قول الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥].

ويجيب على هذا السؤال بما يلي:

(لقد ظن الكثير أن الإجابة هي: أن الروح أمر لا يخصهم ولا علاقة لهم به لأن معلوماتهم قليلة، فاستنتج السلف: أنه **لا بحث في شأن الروح وأنها سر الحياة**.

هكذا كانت الأرضية المعرفة السائدة. وكان هذا مقنعاً لهم ولمعاصريهم.

أما الأمر بالنسبة لنا ـ أي كون الروح سر الحياة وكونها من أمر ربي وكون الناس لم يؤتوا من العلم إلا قليلاً ـ فهو غير ذلك).

وكأني بهذا الكاتب قد شعر مرة ثانية. بإن حديثه في هذا الموضوع ـ على هذا النحو الذي يقدم لنا فيه أفكاره ومعتقداته ـ لا يستقيم له، ولا يقنع أحداً له من العلم بهذا الموضوع قدر كاف، فلجأ إلى وسيلة يهرب بها بأقل ما يمكن من الإشكالات حيث فاجأنا وبدون مقدمات بقوله: **لننتبه الآن من أن الروح ليست سر الحياة.**

ولتبرير ذلك فإنه يضع مسؤولية الخطأ في هذا الموضوع على مقولة

المترادفات في اللسان العربي حيث يقرر ما يلي:

إن مقولة المترادفات في اللسان العربي جعلتنا نخلط بين النفس والروح، **فالنفس** هي ما يقابل بالإنكليزية: SOUL. **والروح** تقابل: SPIRIT.

ومن الخطأ القول: الفاتحة إلى **روح النبي**.

والصحيح: الفاتحة إلى **نفس النبي**. ونفس المتوفي).

أكاد أشفق على الدكتور شحرور.

يريد ترسيخ النظرية الداروينية في أصل الأنواع وإلباسها عمامة الإسلام بأي ثمن، وبأي وسيلة من الوسائل، أسعفته الوسائل أم لم تسعفه.

وهو في مسعاه هذا يقع في مأزق التجني على النصوص، والتجني على داروين، والتجني على علماء المسلمين ومفكريهم في آن واحد.

١ ـ التجني على داروين:

حين يحاول **(تديين)** نظريته في أصل الأنواع **بالإعلان عنه بأنه خير من أول آيات خلق البشر**.

ويقيني أنه لو بعث داروين من قبره لأعلن البراءة مما يحاول الدكتور شحرور إلصاقه به. ولأعلن بأنه ينطلق من منطلق مادي بحت لا علاقة له البتة بآيات للخلق موحى بها من الله عز وجل، وذلك لسبب بسيط جداً هو أن الرجل ملحد لا يؤمن أصلاً بالوجود الإلهي الموصوف بالعقيدة التي يقوم عليها وينطلق منها الفكر الإسلامي، وبالتالي فهو لا يؤمن بآية مقولة تدعو إلى الإيمان بمثل هذا الوجود، كمثل الإيحاء بآيات تتعلق بخلق البشر أو بغيرهم، فالوحي كله ليس موضع شك وحسب عند داروين، بل هو موضع رفض وموضع إنكار.

ولو بعث داروين من قبره لأعلن بأنه لم يكن (يؤول) شيئاً، لا آيات خلق البشر الواردة في القرآن ـ لأنه لا يؤمن بهذا القرآن أصلاً ـ ولا غيره، وأنه إنما كان يبحث بحثاً **مادياً** بوسائل **مادية**، في المخلفات **المادية** للأشكال الحية، ما انقرض منها وما هو باق إلى الآن، وسواء كانت بشراً أم حيواناً، وبعيداً عن أي موروث نظري **غير مادي**، ليعلن عن نتائج هذه الأبحاث **المادية البحتة** كما توصل إليها، وعلى أنها نظرية قابلة للحكم عليها بالخطأ وبالصواب.

وشتان بين:

(تأويل) نص من نصوص القرآن ـ بمعناه السليم الذي أقيمت له الحجة، وقام عليه البرهان والدليل، والذي يؤمن به كافة المسلمين؛ أو بمعناه الذي يؤمن به الدكتور الشحرور والذي يقتصر على الآيات المتشابهات فقط ـ هذا القرآن الموحى به من خالق الأنواع كلها بشراً كانت أم غير ذلك.

و**(بحثٍ) في مخلفات مادية لكافة الأنواع الحية تجمعت عبر عصور مديدة مغرقة في القدم.**

فالتأويل: يقوم أساساً على محاولة التعرف معنىً خفيٍ من نص موجود يتسع لأكثر من معنى واحد.

والبحث المادي: **في مخلفات مادية**: يقوم أساساً على محاولة الربط بين مواصفات مادية تظهرها نتائج دراسة **عينة مادية** مع مواصفات مادية **لعينة مادية** أخرى.

التأويل: موضوعه **(نص لغوي منطوق)**، وهو محكوم بقواعد وعلوم اللغة التي ينتسب إليها، وللإنسان في هذه اللغة أثر كبير من حيث سلامة الخطاب أو فساده.

والبحث المادي: موضوعه **(مادة صامتة لا تَنطق)**، وهو محكوم بأدواتٍ وأجهزةٍ للبحث ليس للإنسان فيها إلا أن يستعملها وفق ما هيئت له، ودوره فيها هو دور القارئ للنتائج، المتلقي لها، وهي قراءة واحدة في كل اللغات، لا تختلف دلالتها مهما تعددت هذه اللغات.

وبجزم نقول: **إن ساحة العمل لداروين مختلفة كل الاختلاف عن ساحة العمل لمن يريد ممارسة مهام التأويل.**

وللدكتور الشحرور أن يرد على هذا بأن يقول: إن داروين كان يقرأ نصاً أيضاً.

أو لا يشكل هذا الكون بما فيه من مخلوقات نصاً تجب قراءته وفهمه؟

نقول: بلى، ولكن قراءة هذا النص المكتوب بظواهر الكون المادية التي يمكن قراءتها بكافة اللغات لتعطي الدلالة ذاتها، لا تختلف في ذلك لغة عن لغة، أمر مختلف تماماً عن قراءة نص ـ بلهِ تأويله ـ تمت صياغته بلغة تحكمها

ـ في أساليب الإدلاء بخطابها، والتعبير عن معانيها، ومن ثم تلقي هذا الخطاب وفهم دلالته ـ قواعد وأسس وأصول لا تحتاجها قراءة الظواهر المادية، وهي ليست من ضرورياتها، وليست من أجهزتها وأدواتها.

إن إقحام داروين وفرضه على النص الإلهي المقدس بزعم من أنه خير من أول آيات خلق البشر بنظريته التي توصل إليها في أصل الأنواع، فيه من التجني والتزوير على داروين ما لا يمكن لنظريته تحمله واستيعابه وقبوله.

٢ ـ والتجني على النص الإلهي المقدس:

حين يجري تحميل هذا النص ما لا يمكن له تحمله واستيعابه وقبوله.

فالمنطلقات الفكرية للبحث **مختلفة**.

وأهداف البحث **مختلفة**.

وأدوات البحث مختلفة.

فكيف لداروين أن يؤول بل أن يفهم مجرد فهم ـ بالأسلوب التجريبي الذي تفرضه دراسة المادة ـ نصاً هو الحاكم على التجربة وهو المرجع لتقييمها من حيث الخطأ فيها والصواب؟

النظام المعرفي في الإسلام ينطلق من حقائق يعلمها صانعها ومبدعها الذي يأذن ـ عن طريق كتبه ورسله ـ بإعلانها أو بالإشارة إليها والحث على اكتشاف قوانينها.

وعند الحاجة يتم اللجوء في هذا النظام إلى التجربة تلو التجربة للوصول إلى النتائج التي تقدم البراهين والأدلة على صدق هذه الحقائق التي لم يتردد هذا النظام العرفي من اعتمادها والتسليم بها ـ قبل التجربة ـ تسليماً. لأنه حين قام ـ ابتداء ـ على الإيمان المطلق بوجود إله خالق مدبر لهذا الكون، فإن ذلك يستتبع التصديق بكل ما يصدر عن هذا الخالق ويتم إبلاغنا إياه عن طريق رسله. والتجربة المادية مطلوبة لإثبات صدق المقولات الإلهية **بوجه الجاحدين** حتى يعرفوا أن ما أُوحى به هذا الخالق هو الحق.

والنظام المعرفي لداروين وأمثاله ينطلق من التجربة نفسها للتوصل إلى معرفة ما لم يكن معروفاً فيه، والعلم بما لم يكن معلوماً عنده، ومن ثم النظر إلى نتائج التجربة على أنها هي الحقيقة العلمية. سواء كانت كذلك فعلاً أم كذبتها تجربة أخرى.

في النظام المعرفي الإسلامي: الإيمان بالحقيقة سابق للتجربة وهي ليست شرطاً من شروط هذا الإيمان. والسعي للكشف عن الحقائق المجهولة مطلوب دينياً.

وفي النظام المعرفي المادي: التجربة سابقة وشرط للإيمان بالحقيقة. والسعي للكشف عن الحقائق المجهولة مطلوب نفعياً لا دينياً.

الفرق بين دوافع الطلبين مختلف جداً اختلاف المصلحة والمنفعة عن العلم للعلم والمعرفة للمعرفة.

فهل هنالك من تجنٍ على النص الإلهي وعلى داروين أبلغ من هذا وأكبر؟

ولقد آن للدكتور شحرور أن يقتنع بأن العمامة أوسع من رأس داروين، وأن رأس دارون غير مهيأة لحملها.

٣ ـ والتجني على النصوص وعلى علماء المسلمين ومفكريهم:

حين يزعم أن مسؤولية الخطأ في مقولة (**الروح سر الحياة**) ـ التي أوقعت المسلمين في شرك عدم البحث عن أصل الحياة، وأصل الإنسان والأنواع على الأرض ـ تقع على عاتق مقولة (المترادفات) في اللسان العربي التي جعلتنا نخلط بين النفس والروح. وللتدليل على رأيه هذا يضع الكاتب أمامنا مقارنة بين ألفاظ (النفس) و(الروح) في اللغة الإنكليزية؛ فيقول:

فالنفس هي ما يقابل بالإنكليزية: SOUL والروح تقابل: SPIRIT وأنه من الخطأ القول: الفاتحة على روح النبي. وأن الصحيح هو أن نقول: الفاتحة على نفس النبي ونفس المتوفى.

مرة ثانيةً أكاد أن أشفق على الدكتور الشحرور. فهو عندما يريد البحث عن برهان أو دليل على مقولة يطرحها ويعجزه الأمر. فإنه يسارع إلى حشد مجموعة من المزاعم يلمها لماً وبشكل عشوائي من هنا وهناك لا يربط بينها رابط، ولا يصلها ببعضها حبل. ليفلت من مأزق الطرح الذي يستعصى عليه دليله، ويفلت منه برهانه. وليظهر للقارئ وكأنه أقام له البرهان، وكأنه قدم له الدليل.

إننا نطرح على الكاتب السؤالين التاليين:

١ ـ إذا لم تكن الروح سر الحياة. فما هو سرها؟

٢ ـ هل صحيح أن المسلمين لم يبحثوا عن أصل الحياة وأصل الإنسان والأنواع على الأرض؟

إنها أسئلة كان على الكاتب أن يتوقعها ـ ممن يقرأ كتابه ـ ويجيب عليها. لكنه لم يفعل ذلك، وإنما اكتفى بطرح ما طرح على أنه أمر مقرر وقضية محسومة. وهذا منحىً في البحث الموضوعي يفتقر إلى الموضوعية. ويفتقر إلى الاحترام المطلوب لعقل القارئ وتفكيره.

إننا سنتصدى لهذه الأسئلة ونناقشها فيما يلي:

الروح والنفس وسر الحياة والموت:

إذا لم تكن الروح سر الحياة، فما هو سرها؟

ثم:

سواء كانت الروح هي سر الحياة أو لم تكن، فما هي هذه الروح وعلى ماذا يدل لفظها؟ وما هي الحياة وعلى ماذا يدل لفظها؟

ثم:

ما العلاقة بين الروح والنفس؟ هل هما لفظان لمعنى واحد؟ أما أنهما معنيان مختلفان يتم التعبير عنهما كل باللفظ الذي يدل عليه حيناً وباللفظ الذي يدل على المعنى الآخر حيناً آخر؟

لن ندلي برأي نراه قبل تتبع الأمر في مواضعه التي استعمل فيها، والتعرف عليه لفظاً ومعنى، واستقصاء هذه المواضع واستنطاقها. وبالتالي التعرف إلى الدلالة الصحيحة في كل من ألفاظ الروح، والنفس، والحياة.

أما الروح:

فقد وردت في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً ثلاثاً وعشرين مرة تضمنتها إحدى وعشرون آية هي:

الآية الأولى: ﴿يَٰبَنِيَّ ٱذۡهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَاْيۡـَٔسُواْ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [الكافرون: ٨٧].

الآية الثانية: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ ۖ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [البقرة: ٨٧].

الآية الثالثة: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ۚ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

الآية الرابعة: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ [المائدة: ١١٠].

الآية الخامسة: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [النحل: ١٠٢].

الآية السادسة: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣].

الآية السابعة: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿٤﴾﴾ [المعارج: ٤].

الآية الثامنة: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا ۖ لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾﴾ [النبأ: ٣٨].

الآية التاسعة: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴿٤﴾﴾ [القدر: ٤].

الآية العاشرة: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧].

الآية الحادية عشر: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ﴾ [النحل: ٢].

الآية الثانية عشر: ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: ١٥].

الآية الثالثة عشر: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ﴾ [الشورى: ٥٢].

الآية الرابعة عشر: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ﴾ [المجادلة: ٢٢].

الآية الخامسة عشر: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ﴾ [النساء: ١٧١].

الآية السادسة عشر: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥].

الآية السابعة عشر: ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢].

الآية الثامنة عشر: ﴿وَٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَٰهَا وَٱبْنَهَآ ءَايَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الأنبياء: ٩١].

الآية التاسعة عشر: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾ [السجدة: ٩].

الآية العشرون: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الحجر: ٢٩].

الآية الحادية والعشرون: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [ص: ٧٢].

أما النفس:

فقد وردت في النص مرات كثيرة تضمنتها مئتان وست وتسعون آية لم أجد مبرراً لذكرها كلها، إنما اخترت من كل موضوع من مواضيع النفس آية أو اثنتين تكون موضع الدراسة والمقارنة مع الروح، ومع الحياة. وهذه الآيات المختارة هي:

الآية الأولى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأنبياء: ٣٥].

الآية الثانية: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥].

الآية الثالثة: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣].

الآية الرابعة: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

الآية الخامسة: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا﴾ [الأنبياء: ٤٧].

الآية السادسة: ﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾﴾ [آل عمران: ١٦١].

الآية السابعة: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِى ٱلْأَرْضِ لَٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [يونس: ٥٤].

الآية الثامنة: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٤٢].

الآية التاسعة: ﴿وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾ [طه: ٩٦].

الآية العاشرة: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾ [ق: ١٦].

الآية الحادية عشر: ﴿رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ﴾ [الإسراء: ٢٥].

الآية الثانية عشر: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦].

الآية الثالثة عشر: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧﴾ [الحجر: ٣٧].

الآية الرابعة عشر: ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾ [القيامة: ٢].

الآية الخامسة عشر: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣].

أما الحياة:

فقد وردت في هذا النص الإلهي تسعاً وسبعين مرة تضمنتها سبع وسبعون آية لم أجد مبرراً لذكرها هنا كلها، إنما اخترت من كل موضوع من مواضيع الحياة آية أو أكثر لتكون موضع الدراسة والمقارنة مع النفس، والروح. وهذه الآيات المختار هي:

الآية الأولى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٢٥].

الآية الثانية: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨].

الآية الثالثة: ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ [طه: ١١١].

الآية الرابعة: ﴿تُولِجُ ٱلَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيْلِ وَتُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ﴾ [آل عمران: ٢٧].

الآية الخامسة: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

الآية السادسة: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ۝١٥﴾ [مريم: ١٥].

الآية السابعة: ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٧٠﴾ [يس: ٧٠].

الآية الثامنة: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْآخِرَةِ﴾ [التوبة: ٣٨].

الآية التاسعة: ﴿قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

الآية العاشرة: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [آل عمران: ١٦٩].

الآية الحادية عشر: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ [البقرة: ١٥٤].

الآية الثانية عشر: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ﴾ [الملك: ٢].

الآية الثالثة عشر: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا ﴿٣﴾﴾ [الفرقان: ٣].

بعد عرضنا للمجموعات الثلاث من الآيات التي تتحدث عن **(الروح)**، و**(النفس)**، و**(الحياة والموت)**.

تعالوا نمعن النظر فيها، ونتقصى ما يمكن تقصيه فيها، ونستخرج ما يمكن استخراجه من المعاني التي تدل عليها.

أولاً: في المجموعة التي تتحدث عن الروح:

نجد الآيات السبع الأخيرة من أصل الآيات العشرين التي ورد فيها لفظ **(الروح)** هي التي تتعلق بموضوعنا وهي الآيات التالية:

الآية الرابعة عشر: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ﴾ [النساء: ١٧١].

الآية الخامسة عشر: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥].

الآية السادسة عشر: ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢].

الآية السابعة عشر: ﴿وَٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَٰهَا وَٱبْنَهَآ ءَايَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الأنبياء: ٩١].

الآية الثامنة عشر: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ﴾ [السجدة: ٩].

الآية التاسعة عشر: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الحجر: ٢٩].

الآية العشرون: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [ص: ٧٢].

أما بقية الآيات العشرين فقد دل فيها اللفظ على معانٍ أخر لا تتعلق بموضوعنا مثل: **الرحمة، جبريل، القرآن، النور**.

بعد هذا العرض لهذه الآيات السبع، ما هي الصورة التي يمكن رؤيتها فيها؟ وما هي النتائج التي يمكن استخلاصها منها؟

الصورة واضحة. والنتائج حاسمة وهي كما يلي:

١ ـ أن (الروح) من أمر الله وأن:

أ ـ هذا الأمر قرار إلهي، حسم القضية لصالح اختصاص الله عز وجل بأمر الروح، بما يمتنع معه على البشر أن يكون لهم دور فيها، فهي لا تخضع لمقاييسهم ووسائلهم وقوانين المادة التي يسر الله عز وجل لهم اكتشافها.

ب ـ الله عز وجل **لم يظهر لنا في هذه الآيات السبع ـ لا تصريحاً ولا تلميحاً ـ أي شيء عن ماهية هذه (الروح) ولا عن طبيعتها، ولا عن أية صفة من أوصافها.**

جـ ـ وأقصى ما أعلمنا به من أمورها هو:

٢ ـ إن هذه الروح تتصل بالجسد عن طريق النفخ وذلك:

أ ـ دون بيان لوسيلة النفخ وهل هي نفخ بالمعنى الذي ألفه الناس أم بمعنى آخر.

ب ـ مع بيان مكان النفخ وزمانه:

فالمكان هو: الجسد البشري الأول (**جسد** آدم) ومن بعده (**أحشاء الحوامل**).

والزمان هو: بعد تسوية الجسد من تراب في الخلق الأول (آدم) وبعد تسوية الجسد في أحشاء الحوامل (مضغةً).

ولا يظنن أحد أن الحديث عن النفخ في (فرجها) كما جاء في [الآية ١٢ التحريم] يقصد منه بالضرورة (الفرج) المعهود حصراً وتحديداً، وإنما (الفرج) هنا ربما كان كناية عن الطريق الذي يوصل إلى أحشاء الحامل التي تضم حملها، فالنفخ فيه أو في الأحشاء ذاتها سيان، والتعبير بالفرج يحتمل المعنيين حيث ورد التعبير في الآية ٩١ الأنبياء ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا﴾ بدلاً من ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ﴾.

ج ـ أن الجسد بعد (تسويته) و(نفخ الروح فيه) يصبح مؤهلاً (أهلية أداء) بالمعنى الذي يعرفه أهل الفقه والقانون[1]، وهذا ما نراه صريحاً في (فقعوا له ساجدين) بعد (تسوية الجسد) ومن ثم (نفخ الروح) في هذا الجسد، لا قبل ذلك.

والأمر الذي يثير التساؤل هنا هو:

إذا كان **زمن نفخ الروح** بالنسبة لآدم واضحاً بجلاء في آيات ثلاث من الآيات السبع المذكورة آنفاً. فإن **زمن النفخ في الأحشاء** بعد تسوية المضغة لا يظهر في هذه الآيات لا بالتصريح ولا بالتلميح، فمن أين علمنا بهذا الزمن؟

للجواب على هذا التساؤل نقول:

إن الله تعالى مع اختصاصه بأمر الروح دون سواه، فإنه أعلمنا بهذا الزمن بالنسبة لآدم بالآيات الثلاث، وأعلمنا بهذا الزمن بالنسبة (لبني آدم) عن طريق البيان الذي كلف به رسوله ونبيه محمداً ﷺ.

فلقد روى عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق:

(إن أحدكم **يجمع** في بطن أمه أربعين يوماً

ثم يكون في ذلك (**علقة**) مثل ذلك.

ثم يكون في ذلك (**مضغة**) مثل ذلك.

ثم يرسل الله الملك **فينفخ فيه الروح**.

ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد)[2].

وقد أثبت التطور العلمي في مجال العلوم الطبية، وكذلك المظهر المادي المشاهد والمحسوس بالنسبة للحوامل، أن أية حركة داخل أحشائهن ـ بسبب الحمل ـ وأن أي استماع لخفقان قلب الجنين بأداة الاستماع الطبية لا تظهران إلا بعد حوالي أربعة أشهر أي بعد حوالي ١٢٠ يوماً تقريباً، وهي تمثل مجموع المدة التي وردت في الحديث المذكور آنفاً. وهذا دليل على صدق الحديث، يأتي شاهداً على هذا الصدق من مصدرين:

---

(١) الوسيط في شرح القانون المدني، للسنهوري أو سليمان مرقص.

(٢) مختصر صحيح مسلم، المكتب الإسلامي بدمشق، ص٤٨٨، حديث ١٨٤٧.

المصدر الأول: هو ما أثبتته البحوث العلمية الطبية.

والمصدر الثاني: هو المشاهدة الحسية التي تعتبر المنطلق الأساسي للعلوم المادية.

محمد ﷺ لم يكن طبيباً. وفي زمنه لم تكن هنالك مخابر للبحوث والتجارب الطبية. ومع هذا فقد أعلمنا بهذا الزمن بتكليف من ربه عز وجل بما ثبتت صحته، وتم اكتشافه بعد أكثر من أربعة عشرة قرناً من الزمان.

هذه قصة الروح في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً لا تحتمل أي تفسير آخر، ولا يغير من حقيقة احتكار الله عز وجل لأمرها على وجه الانفراد والاختصاص أي تأويل.

ثانياً: في المجموعة التي تتحدث عن النفس:

حيث يتبين من الآيات الخمس عشر التي اخترتها من بين مئتين وست وتسعين آية تتحدث عن النفس أن ثمة معلومات هامة تعطينا صوراً متعددة لهذه النفس، كما تلقى على النفس أضواءً كاشفة تظهرها بأنها محل للأمر والنهي، ومطرح للوصف بأوصاف متعددة، ومكان لتأثير الأفعال فيها، مما لم نجده في الآيات التي تحدثت عن الروح.

ومن الصور المتعدد للنفس نعرض ما يلي:

١ ـ النفس باعتبارها محلاً للأمر والنهي:

ويتجلى ذلك في كونها تخضع للحساب يوم الحساب. وما كان لنفس أن يحاسبها الله إلا إذا أطاعت وعصت، فالحساب إنما هو على الطاعة **بالثواب** وعلى العصيان **بالعقاب**. ولذلك تم تبليغ رسول الله ﷺ لعباد الله بتكليف من الله عز وجل.

أ ـ أن الله عز وجل يضع ﴿ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا﴾ [الأنبياء: ٤٧].

ب ـ ﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾﴾ [آل عمران: ١٦١].

جـ ـ ﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِى ٱلْأَرْضِ لَٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [يونس: ٥٤].

إن أياً من هذا لم يُذكر بالنسب للروح فهي ـ أي الروح ـ لا علاقة لها

بمواضيع الأمر والنهي والحساب. إنها فقط **النفخة التي نقلت جسد آدم وتنقل المضغة في أحشاء الحامل** ـ بعد التسوية ـ **من حالة السكون** STATIC إلى حالة الحركة DINAMIC ثم بعد ذلك يصبح الناتج البشري المتحرك حاملاً لـ(النفس) التي تصلح لأن تكون محلاً للأمر والنهي، ومن ثم محلاً للحساب، ومحلاً لاستحقاق الثواب والعقاب.

الأمر مختلف جداً والبون بين الروح والنفس واسع جداً.

٢ ـ النفس باعتبارها مطرحاً للوصف بأوصاف متعددة:

ويتجلى ذلك في كونها تختلف باختلاف بعضها عن بعض. فالنفوس ليست واحدة لدى كل البشر في كل الأزمان، ولا تتصف بنفس الصفات، وحتى في الذات البشرية الواحدة في الزمن الواحد. إذ لو كان الأمر واحداً لكانت تصرفات الناس مع بعضهم بعضاً وعلاقاتهم وصلاتهم ببعضهم مختلفة عما هي عليه في الواقع المشاهد. فهناك:

أ ـ النفس المسوّلة:

التي تسول لصاحبها وتوسوس ما تسول له وتوسوس من أمور قد ترديه وتهلكه. مثل نفس السامري:

﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَـٰسَـٰمِرِيُّ ﴿٩٥﴾
قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا۟ بِهِۦ
فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا
وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى ﴿٩٦﴾﴾ [طه: ٩٥، ٩٦].

ومثل نفوس **المسلمين على مضض** الذين يعانون من صراع بين الرغبة في أن لا يوصموا بأنهم مخالفون للإسلام في أوامره ونواهيه، والرغبة في عدم الالتزام بعبء التكالف التي يطرحها الإسلام على أتباعه، فيدأبون ـ يساعدهم الشيطان على ذلك ـ على إيجاد تأويلات، وابتداع دلالات لا برهان عليها ولا دليل، توهمهم بأنهم يحققون بذلك نوعاً من التوازن والتآلف بين الرغبة بالوصف الإسلامي والرغبة بالتحلل من أعباء هذا الوصف. وذلك نتيجة لوسوسات تعمل في النفس بتحريض من الشيطان الذي آلى على نفسه حمل هذه المهمة إلى يوم يبعثون.

﴿قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾﴾ [الأعراف: ١٦].

﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [ص: ٧٩].

﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [ص: ٨٠].

ويبقى الله على علم واطلاع بعمل الشيطان في نفوس أتباعه، لا تغيب عنه شاردة ولا واردة.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾

إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾

مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ [ق: ١٦ ـ ١٨].

ب ـ النفس الأمارة بالسوء:

وهي صورة أخرى من صور النفس المسوِّلة، وهي نفس لا تكاد تفارق بشراً، فما من واحد من البشر إلا وقد حاك في نفسه من السوء ما حاك، وصِدْقُ الإيمان يخرج ذلك إلى حيز التنفيذ أو يحول دون ذلك. وما أروع ما رُسمت فيه صورة **النفس الأمارة بالسوء** على لسان نبي الله يوسف ﷺ حين تعرض لامتحان رهيب مع امرأة العزيز التي: ﴿غَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾.

قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾.

﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ

ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ...﴾.

إلا أن يوسف ـ مع هذا ـ حمَّل نفسه بعضاً مما وضعها في مأزق الامتحان الرهيب. قال:

﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ

إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٣﴾﴾ [يوسف: ٥٣].

فإذا كان مثل هذا قد حاك في نفس يوسف فكيف نحن إزاء امتحان رهيب مثل هذا الامتحان؟

(إن النفس لأمارة بالسوء) وصف جرى تأكيده بأداتين من أدوات التأكيد (إنّ) المشددة و(لام) التأكيد.

جـ ـ النفس اللوامة:

وهي النفس التي اكتسبت بعض الفضيلة، تلوم صاحبها إذا ارتكب مكروهاً، فهي دون النفس المطمئنة، وقيل بل هي النفس التي اطمأنت إلى ذاتها، وترشحت لتأديب غيرها، فهي فوق النفس المطمئنة[1].

وهذه النفس هي التي كرمها الله عز وجل بأن أقسم بها في قوله: ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾ [القيامة: ٢].

د ـ النفس المطمئنة:

وهي النفس التي اطمأنت لله، وأسلمت أمورها له، فكانت الطمأنينة لها زاداً تتقوى به على الطاعة وتتحصن به من محاولات الشيطان. وما أروع الخطاب الرباني لهذه النفس حين يناديها:

﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۝٢٧

ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ۝٢٨

فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ۝٢٩

وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي ۝٣٠﴾ [الفجر: ٢٧ ـ ٣٠].

إنها أرقى درجات النفوس وأعلاها.

إن أياً من هذه الأوصاف التي كانت النفس مطرحاً لها، لم يرد ذكر لها أبداً بالنسبة للروح.

فهي ـ أي الروح ـ لا علاقة لها بأي وصف من هذه الأوصاف، فليس لها، ولا من شأنها، ولا هي قد أريدلها أن تؤدي دور الأمارة بالسوء أو اللوامة أو المطمئنة أو المسولة.

إنها فقط النفخة التي نقلت جسد آدم وتنقل المضغة في أحشاء الحوامل ـ بعد التسوية ـ من حالة السكون STATIC إلى حالة الحركة DINAMIC ثم بعد

(١) مفردات الراغب، دار الفكر بدمشق، ص٧٥٠.

ذلك يصبح الناتج البشري المتحرك حاملاً للنفس التي تصلح لأن توصف بالمسولة والأمارة بالسوء واللوامة والمطمئنة.

الأمر مختلف جداً والبون بين الروح والنفس واسع جداً.

٣ ـ النفس باعتبارها مكاناً لتأثير الأفعال فيها:

ويتجلى ذلك في مجالين:

أ ـ المجال الذي يكون الفعل فيه لله عز وجل.

ب ـ المجال الذي يكون الفعل فيه لغير الله. أي من البشر على النفوس البشرية.

وإذا كان المجال الأول أمراً بدهياً ينسجم معه الأساس الاعتقادي بأن ﴿رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] وأنه ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ۝١٥ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٦﴾ [البروج: ١٥، ١٦] في كل مكان وزمان، وفي كل المخلوقات كائنة ما كانت، وإلى أبد الآبدين من مثل قوله تعالى:

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأنبياء: ٣٥].

﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝٤٢﴾ [الزمر: ٤٢]. فإن الذي يعنينا بحثه هنا هو ما يخص المجال الثاني من الأفعال، وهو الفعل الذي يمارسه البشر على نفوس البشر من مثل ما ورد في قوله تعالى:

﴿مَن قَتَلَ	من البشر
نَفْسًا	بشرية
بِغَيْرِ نَفْسٍ	تستحق القتل معاقبة لها بالمثل
فَكَأَنَّمَا قَتَلَ	هذا القاتل من البشر.
ٱلنَّاسَ جَمِيعًا	
وَمَنْ أَحْيَاهَا	بالعمل على حمايتها من الاعتداء عليها بالقتل وبالفساد في الأرض
فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا	هذا العامل على الحماية من البشر
ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]	

إذن: فالنفس البشرية مكان لوقوع فعل القتل عليها من نفس بشرية مثلها.

والأمر ليس قاصراً على تلقي الفعل من جهة أخرى، بل إن النفس البشرية ذاتها تفعل بذاتها من الأفعال ما يرديها وما أروع ما صورته لنا الآيات التالية في هذا الصدد حين تتحدث عن ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [التوبة: ٤٥]. وهم الذين ﴿إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا۟ قَدْ أَخَذْنَآ أَمْرَنَا مِن قَبْلُ وَيَتَوَلَّوا۟ وَّهُمْ فَرِحُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [التوبة: ٥٠]، حيث يصاب أمثال هؤلاء بنوع من الريبة قاتل، ولون من القلق مميت، وحالة من الصراع النفسي تهلك، فيفعل الأسف في هذه النفوس على ما فاتها من عمل صالح فعله المميت، فتزهق برغم ما هي عليه من بحبوحة العيش ووفرة المال والأولاد على ما ورد في الآيتين التاليتين:

﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُمْ ۚ	على كثرتها
إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا	عقاباً لهم على عدم إنفاقها في سبيله
وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ	من شدة ما يعانونه من القلق والاضطراب
وَهُمْ كَٰفِرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [التوبة: ٥٥]	
﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ	فصلاتك عليهم وأنت نبي تكريم لهم
إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ	فلا يستحقون مثل هذا التكريم
وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٨٤﴾﴾ [التوبة: ٨٤]	سينالون عذاب فسقهم يوم القيامة.

وإذن: فالنفس تتعذب بالقلق والاضطراب والصراع مع ذاتها عذابا يزهقها.

إن أياً من هذه الأفعال القاتلة للنفس ـ من نفس بشرية مثلها وتلك التي تعمل فيها من داخلها فتزهقها ـ لم يذكر بالنسبة للروح. فهي ـ أي الروح ـ لا علاقة لها بمواضيع القتل والإزهاق وما شابه ذلك. إنها فقط النفخة التي نقلت جسد آدم، وتنقل المضغة في أحشاء الحامل ـ بعد التسوية ـ من حالة السكون

StATIC إلى حالة الحركة DINAMIC ثم بعد ذلك يصبح الناتج البشري المتحرك حاملاً لـ(النفس) التي تصلح لوقوع مثل هذه الأفعال عليها من داخلها أو من نفس بشرية أخرى.

هذه قصة النفس في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، لا تحتمل أي تفسير آخر. وقد أثبت تطور العلوم الحديثة وجود هذه الحالات التي تعتري النفس. وأبحاث علم النفس الحديثة وخاصة ما تعلق منها بـ(التحليل النفسي). تؤكد وتقدم البرهان ـ من حيث تدري ولا تدري ـ على صدق كل هذه الصور التي قدمناها للنفس كما وردت في آيات النص التي أحصيناها وقدمنا أمثلة منها. وإن يكن علم النفس الحديث يعالج هذه المواضيع ذاتها تحت عناوين أخرى مثل (النفس الباطنة) و(النفس الظاهرة) أو (العقل الباطن) و(العقل الواعي) وكيف تعمل الباطنة بالظاهرة في مستوى الشعور أو مستوى اللاشعور وما إلى ذلك مما هو مشروح ومفصل في كتب علم النفس والتحليل النفسي.

ثالثاً: في المجموعة التي تتحدث عن الحياة:

فإن الأمر مختلف اختلافاً بيناً. فلا حديث هنا عن مجرد عن نفخة بعد التسوية كما هو الأمر بالنسبة للروح، ولاعن أوصاف لموصوف كما هو الأمر بالنسبة للنفس.

إنما الحديث هنا ـ في هذه الآيات التي أخذناها أمثلة في موضوع الحياة والموت ـ ينصب على مظاهر ما بعد (النفخة) حين يكون الناتج البشري المتحرك حاملاً لـ(النفس).

هذه المظاهر التي تبدو من خلال (حركة هذا الناتج البشري) هي ما يتم تعريفها لنا بأنها (الحياة). وهي بهذا:

١ ـ تظهر بعد (النفخة) باعتبارها أثراً من آثارها نقيضاً لـ(الموت) الذي يقدم مظهراً آخر ينتج عن غياب أثر (النفخة) في الأجل المكتوب لعودة الناتج البشري إلى حالة (السكون).

٢ ـ تمثل عودة (الناتج البشري) إلى حالة السكون ذلك أن (الحركة) إنما كانت من آثار (النفخة) بعد التسوية و(السكون) إنما هو عودة هذا الناتج

البشري إلى المادة الأولى التي كان سوِّي منها آدم، ثم سوِّي ـ ويسوَّى ـ منها بنوه من بعده، إذ تُودَعُ من ظهور ذريته في الأرحام حتى يوم القيامة.

وهذه المادة هي الطين المثبت إلى بعضه بشدة تجعل منه هيكلاً من فخار. والذي ذكره الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾ [الصافات: ١١] ﴿مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ [الرحمٰن: ١٤].

وما على المرء ـ إن أراد التأكد من هذه البداية وهذه النهاية ـ سوى النظر إلى (المَيْت) بعد يوم أو أقل من يوم، فإنه سيجد فيه صورة قالب من فخار. يابس جامد لا حياة فيه ولا حركة.

وإذا كانت الحياة تبدو من خلال حركة الناتج البشري بعد (النفخة)، وكنا لا نعلم عن ماهية هذه النفخة شيئاً باعتبارها أمراً خاصاً بالله الخالق عز وجل ـ وعلى وجه التفرد ـ دون سواه إلا من يأذن لهم، وقد أذن لإبراهيم وأذن لعيسى بذلك على الوجه الذي تحدثنا عنه سابقاً.

وإذا كنا لا نعلم من أمر هذه النفخة سوى زمانها (بعد التسوية) ومكانها (رحم الحامل).

فإننا كذلك **لا نعلم عن الموت إلا أنه استيفاء (النفخة) لأغراضها، وتوقف أثرها في الأجل المضروب لذلك.**

وكل ما يسبق الموت من علامات ـ تدفع إلى الظن بحدوثه لا محالة ـ لا تعدو أن تكون أسباباً ومقدمات يأذن الله بحدوثها وظهورها للعيان في حالات، ويخفيها في حالات أخرى. فكما يحدث الموت نتيجة مرض أو إصابة قاتلة أو ما شابه ذلك، فإنه يحدث أيضاً بلا مرض وبلا إصابة بل ربما كانت المظاهر في أبهى صورها حيوية ونشاطاً.

والمتصفح للآيات التي ذكرت (الحياة)، وذكرت (الموت)، في النص الإلهي المقدس، يلاحظ **اقتران ذكر (الموت) و(الحياة) معاً** في الأعم الأغلب من هذه الآيات، وفي ذلك دلالة على أن أثر (النفخة) الإلهي محدود بين زمنين:

١ ـ زمن حصول النفخة.

٢ ـ وزمن انتهاء الأجل المضروب لاستمرارها.

وما ورد في الآيات التي اخترناها لا يخرج عن الأمور التالية:

١ ـ أن واحداً فقط ليس سواه أحد آخر، نعرف أنَّه حي باقٍ لا يموت، موجود أزلي لا نهاية لوجوده، هو الله عز وجل. يوصف بالحياة ويستحيل عليه أن يوصف بالموت.

﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٢٥] — دائماً وأبداً

﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨] — فالموت ليس من صفاته

﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ [طه: ١١١] — كل الوجوه ما يشذ عن ذلك وجه منها

٢ ـ أن الله عز وجل يمسك بعملية الأحياء والأماتة دون غيره:

﴿وَتُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [آل عمران: ٢٧] ولا يستطيع ذلك سواه.

﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] ولا يستطيع ذلك سواه.

﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ
وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا
وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا ﴿٣﴾﴾ [الفرقان: ٣] والذي يملك ذلك كله هو الله وحده.

٣ ـ أن الحياة التي نحياها هي (حياة دنيا) وأن ثمة (حياة أخرى) هي خير وأبقى:

﴿أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا — الزائلة لا محالة
مِنَ ٱلْءَاخِرَةِ — الباقية إلى الأبد؟
فَمَا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْءَاخِرَةِ
إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٣٨﴾﴾ [التوبة: ٣٨]

﴿قُلْ هِىَ — أي الحياة الأخرى
لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا — ولم يجحدوا ويكفروا
خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢] — لهم، يتمتعون بها في نعيم مقيم لا تشوبه شائبة

٤ ـ أن الموت لا يقع على الشهداء في سبيل الله وإن ظهر لأعين الناس أنهم ماتوا ميتة الحياة الدنيا:

﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	لا الذين يقتلون في سبيل الطاغوت
أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ	رغم زوال مظاهر الحركة عنهم
وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤]	بحياتهم هذه

وما دام الأمر كذلك، وبعد كل هذا، فإننا نستطيع القول بأن الحياة مرتبطة بهذه (**النفخة**) وجوداً وعدماً. مما يستتبع الجزم بأن (**الروح ـ المنفوخة ـ هي سر الحياة**) بعد نفخها في أحشاء الحوامل، وهي سبب انتقال (**الجسد الأول**) ـ جسد آدم ـ و(المضغة) في رحم الحامل بعد التسوية، من حال السكون إلى حال الحركة، حيث يظهر الناتج البشري الحي الذي يحمل النفس البشرية بكل صفاتها.

كنا طرحنا في بداية هذا البحث السؤال التالي:

إذا لم تكن الروح هي سر الحياة فما هو سرها؟

نعتقد أننا ـ من جانبنا ـ قد أثبتنا أن (الروح هي سر الحياة)، وبقي على الكاتب الدكتور شحرور ـ الذي يحمِّل هذه المقولة ـ التي سببتها مقولة (المترادفات) في اللسان العربي، والتي جعلتنا نخلط بين الروح والنفس ـ مسؤوليّة إيقاع المسلمين في شرك عدم البحث عن أصل الحياة وأصل الإنسان والأنواع على الأرض ـ أن يقدم لنا البديل. وعليه أن يثبت عدم ارتباط الروح ـ بعد نفخها ـ بالحياة.

ولقد بذلت جهداً مُضنياً لأقتنع ـ من خلال ما قدمه لنا الدكتور شحرور حول هذا الموضوع ـ بأن للحياة سراً آخر فلم أفلح، وأكون من الشاكرين للدكتور شحرور جزيل فضله لو قدم لنا هذا السر البديل مشفوعاً بالحجة والدليل والبرهان.

إن مقولة (المترادفات) في اللسان العربي ـ بغض النظر عن وجود رأيين في هذه المقولة ـ ليس من شأنها أن توقع أحداً في الخطأ. وقد بينا من الآيات التي سقناها:

أ ـ اختلاف معنى الروح عن معنى النفس.

ب ـ اقتران الروح بالحياة عن طريق (النفخة).

إن أحداً لم يقع في مثل هذا الخطأ. وما استعمال لفظ (النفْس) من بعض المفكرين المسلمين سابقاً ولاحقاً بمعنى (الروح) واستعمال لفظ (الروح) بمعنى (النفْس) إلا من قبيل المجاز لا من قبيل الترادف. وبين المجاز والترادف فرق كبير، ويمكن للدكتور شحرور أن يتأكد من ذلك بالرجوع إلى أستاذه الدكتور جعفر دك الباب.

على أنه ليس هنالك أية غرابة أو أي التباس فيما لو استعمل لفظ (النفَس) ـ بفتح الفاء لا بسكونها ـ بمعنى الروح. ذلك لأن آلية (النفَس) هي من لوازم استمرار الحركة في الناتج البشري عن عملية (نفخ) الروح في الجسد الأول ـ جسد آدم ـ وفي المضغة في رحم الحامل بعد التسوية. هذا (النفَس) الذي يعكس لنا ـ بالآلية التي يعمل بها ـ صورة عملية فيزيولوجية معقدة جداً ومنظمة بدقة بالغة جداً، تبرز لدى النظر فيها مفهوم التسوية ـ في (فإذا سويته) ـ حيث تقع دلالة هذا التعبير على تسويةٍ لأجهزة على أعلى مستوىً من التقدم في الصنع، وعلى أكمل وجه من التقدم في الأداء، الأمر الذي يستحق منا أن نذكر الصانع الخالق دائماً وأبداً على أنه ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧] ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [الصافات: ١٢٥] وأن نذكر أن كل ذلك كان ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗ﴾ [البقرة: ١٣٨].

وجواز استعمال (النفَس) بفتح الفاء محل الروح إنما هو تأكيد لارتباط الحياة بنفخة الروح، ذلك أن أول أثر من آثار هذه النفخة هو انتقال الجسد أو المضغة بعد التسوية من حالة السكون إلى حالة الحركة كما شرحنا آنفاً. والحركة كائنةٌ ما كان النَّفَس، وموجودةٌ ما وجد، ودائمة ما دام. فإذا بلغ النَّفَس نهايته المحسوبة وأجله المقدر فتوقف، فإن جميع الأجهزة التي كانت تستمد طاقتها على العمل من وجوده تتوقف بتوقفه.

كل ذلك يبين لنا أن الحياة التي تبدو من خلال الحركة بعد السكون، والتي ترتبط من جانب بـ(نفخة الروح) وجوداً وعدماً، فإنها ترتبط من جانب آخر بـ(النفَس) وجوداً وعدماً، مما يجعل العلاقة بين (الروح) و(النفَس) ـ في الجسد الأول، أو في المضغة ـ علاقة تلازم تام في حالتي السكون والحركة. فإذا بلغت الروح أجلها المكتوب توقف النفَس، وإذا توقف النفَس فهذا إعلان ببلوغ الروح أجلها.

وكم كان حكيماً وعالماً بحقيقة الارتباط بين (الروح) و(النَّفَس) من قاس الحياة بمقياس صحيح سليم ليس بأيام وشهور وسنين، وإنما بـ: **أنفاس معدودة في أماكن محدودة.**

وإذا كان هذا هو أمر الدكتور شحرور في تجنيه على النصوص، فإن تجنيه على علماء المسلمين ومفكريهم هو على هذه الشاكلة، إذ يتهم المسلمين بأنهم وقعوا في شرك عدم البحث عن أصل الحياة، وأصل الإنسان والأنواع على الأرض. وهو في ذلك إنما يدل على عدم اطلاعه على المكتبة الإسلامية قديمها وحديثها، فلقد بحث علماء المسلمين بكل ذلك، ولهم فيه كثير من الآراء، أصابت أحياناً، وجانبت الصواب أحياناً أخرى. وهذا أمر مألوف في مثل هذه البحوث. ولو أردت سرد المراجع في هذه المواضيع لاستغرق ذلك صفحات كثيرة نحن بغنى عنها، وما نظريات (إخوان الصفا) ببعيدة عن ذاكرة الدكتور شحرور، فهو من الذين يعجبون بمثل هؤلاء المنظرين.

وسواء كان (إخوان الصفا) على صواب أو على خطأ فيما كتبوه، فإنهم بهذا الذي كتبوه يردون على الاتهام الذي وجهه الكاتب لعلماء المسلمين ومفكريهم.

وغير (إخوان الصفا) كان هنالك (ابن سينا) ومدرسته وهي مدرسة أقرب إلى الفكر المادي في عصرنا.

وبخصوص (الروح) و(النفس) خاصة فإنني أذكُر للدكتور شحرور مفكراً واحداً من بين عشرات من المفكرين الإسلاميين في القرن السابع الهجري هو الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي الملقب بـ(ابن قيم الجوزية) حيث أفرد للكلام على (الروح) في الحياة وفي الممات ـ كتاباً خاصاً[1] يمكن للكاتب إن شاء الرجوع إليه.

القسم ثاني: بشر ـ إنسان ـ آدم

وبحثنا هنا ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) الروح، ابن قيم الجوزية، مكتبة المتنبي بالقاهرة.

أولاً: في عملية الخلق:

١ ـ عملية الخلق كما يراها الدكتور شحرور:

في مسعى حثيث بلغ بالدكتور شحرور ـ فيما أظن ـ من الإنهاك والتعب ما بلغ، يحاول هذا الكاتب فيه أن يقيم (**نظرية النشوء والارتقاء لداروين**) على قدمين وساقين تنتصبان على أساس من النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، فإنه يشطر الكائن الإنساني الحي إلى أشطار ثلاثة موزعة في الوجود على أزمان ثلاثة.

أو ليس منهج التشطير عمادَ ومنهجَ الكاتب وأساسَه ورأسَه؟

أتى هذا الكاتب إلى الكائن الإنساني فأخذ منه الشطر الأول، وألحقه بحقبة من الزمن هي كما يراها: **الحقبة التي ظهرت فيها الأنعام والتي تلت مرحلة الخلق من الطين، وسبقت مرحلة (نفخة الروح) التي هي مرحلة الأنسنة**، مؤكداً على الأمور التالية:

الأمر الأول: أن بين مرحلة (الخلق من الطين) ومرحلة (البشر) والانتشار في الأرض مئات الملايين من السنين.

الأمر الثاني: أن (البشر) هو الشكل المادي الحيوي الفيزيولوجي الظاهري لـ(الإنسان) حيث أن (الإنسان) هو كائن بشري مستأنس غير متوحش (اجتماعي).

الأمر الثالث: أن الظلمات الثلاث في الآية (٦) الزمر التي جاء فيها ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ﴾ هي:

أ ـ ظلمة المرحلة البحرية.

ب ـ ظلمة المرحلة الحيوانية البحرية البرية.

جـ ـ ظلمة المرحلة الحيوانية البرية[1].

ولا يفوت الكاتب هنا ـ كعادته ـ أن يسوق لنا بعض الآيات كشاهد على صحة ما يحاول إقناعنا به، ودون ضير فيما إذا كانت مثل هذه الآيات تقدم

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٨٠.

الدلالة التي يريدها هذا الكاتب منها أو أنها لا تقدم، وهو بهذا الصدد يقدم لنا الآيات الثلاث التالية:

الآية الأولى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ۖ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ۝٢﴾ [الأنعام: ٢].

الآية الثانية: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ۝٢٠﴾ [الروم: ٢٠].

الآية الثالثة: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾ [العلق: ٢].

ويرى هذا الكاتب أن استعمال (**ثم وإذا**) في الآيتين الأوليين إنما كان بسبب الفارق الزمني بين:

أ ـ التراب (المواد غير العضوية).

ب ـ البشر (هذه المرحلة التي أخذت ـ (الصحيح استغرقت) ـ مئات الملايين من السنين).

كما يرى هذا لكتاب أيضاً ـ بعد شرح لغوي معجمي لمادة (علق) ـ بأن الآية ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾ قد جاءت في بداية الوحي للتنويه:

أ ـ بأن الوجود المادي هو مجموعة كبيرة من العلاقات المتداخلة بعضها ببعض.

ب ـ أنه من هذه العلاقات لا من خارجها تم خلق الإنسان.

وذلك للدلالة على أن الوجود المادي خارج الوعي الإنساني هو مجموعة من العلاقات(١).

لا شك أن القارئ الفطن الذي سبق أن تيسر له الاطلاع على (**التصور العام للنشوء والارتقاء في نظرية داروين**) يدرك بسهولة أن كل هذا الجهد المضني، وكل هذا العناء البالغ، في تطويع الآيات ـ بل في إكراهها على الأصح ـ إنما هو لكي يخدم غرضاً واحداً هو: (**أسلمة نظرية داروين**)،

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٨٢.

و(**إلباس هذا الباحث المادي الصرف عمامة الإسلام**). سواء صلحت لرأسه أم لم تصلح، وسواء صلح رأسه لها أم لم يصلح.

إنني أشفق على (داروين) من محاولة الدكتور شحرور المضنية لإثقال رأسه بعمامة لا يطيق حملها.

أو لم يجعل هذا الكاتب الدكتور شحرور من هذا الباحث المادي الصرف (داروين) واحداً من الراسخين في العلم الإلهي الذي لا يعلمه إلا الله، ويقرر أنه ـ أي داروين ـ هو المؤهل للنهوض بمهام تأويل النص الإلهي وليس المفسرون والفقهاء؟[1].

ترى ماذا عند داروين في هذا الموضوع؟ لنرى ذلك.

٢ ـ عملية الخلق كما يراها داروين:

وجود الكائنات الحية عند داروين إنما كان بالتطور، حيث خرجت بعض هذه الكائنات من بعض على طول الأحقاب الجيولوجية، وإن الزمن الذي انقضى منذ انفصال الأرض عن السديم الأصلي حتى ظهور الإنسان يتراوح بين ثلاثة آلاف وخمسة عشر ألف مليون سنة.

ووفق هذه النظرية، فإن التقدير الزماني لوجود الإنسان على هذه الأرض منذ نشأ من الصور الحيوانية الأدنى منه في مرتبة نظام الأحياء يُظهر أن الإنسان عاش في هذه الأرض أزماناً أطول بكثير مما تقدر المأثورات القديمة.

وفي كتابه (قدم النوع البشري) يزعم السير (آرثر كيت) ـ كما ينقل لنا داروين في كتابه (أصل الأنواع) ـ أنه يظهر بوضوح على الجماجم القديمة التي عثر عليها في بقاع متفرقة من كرة الأرض أن الإنسان الحديث:

أ ـ قد عمر الأرض منذ أزمان عريقة في القدم.

ب ـ متدرجاً في التطور والتحول إلى الصور البشرية.

جـ ـ منحدراً عن أسلافه من الكائنات الحية المشابهة للقرود.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص١٩٣.

وقد قيل إن مليوناً من السنين يقدر لهذا الزمن لا يعتبر تقديراً مبالغاً فيه[1].

وفي شجرة الحياة التي وضعها داروين نجد أن الإنسان تطور في المراحل التالية:

أ ـ مرحلة الصعابير.

ب ـ مرحلة السعادين (ذوات الذيول).

ج ـ مرحلة القردة (فاقدة الذيول).

د ـ مرحلة البشرانيات.

أما من أية شعبة من الشعب التي تحولت عن الصعابير قد تنشأ الإنسان فأمر لا يزال ـ كما يقول داروين ـ محوطاً بكثير من الشك عند العلماء[2].

من مقارنة هذا الذي نقلناه عن كتاب (أصل الأنواع) لداروين، مع ذلك الذي قدمه لنا الدكتور شحرور حول مراحل التطور التي مر بها وجود الإنسان من مرحلة التراب حتى مرحلة الإنسان، مروراً بمرحلة البشر، مع تلك الأحقاب الزمنية الطويلة التي استغرقتها عملية التطور هذه، نلاحظ مدى حماس الدكتور شحرور لنظرية داروين هذه.

٣ ـ مناقشة الآيات التي استشهد بها الدكتور شحرور:

على أن حماس هذا الكاتب لهذه النظرية أو تلك ليس مهماً كثيراً، ولكن المهم أهمية بالغة جداً وخطيرة جداً هو محاولته لتطويع الآيات في النص الإلهي المقدس، وإكراهها على تقديم دلالة لا تحملها لإثبات أن (نظرية داروين) هذه لا تخرج عما تم الإيحاء به في هذا النص الإلهي المقدس، وأن هذه النظرية إنما هي التأويل الصحيح والسليم لمراد الله عز وجل من هذه الآيات.

إن مثل هذه المحاولة التي قام بها الكاتب فيها من الافتئات على النص

---

(١) أصل الأنواع، داروين، مكتبة النهضة، المقدمة، ص٤٤.

(٢) أصل الأنواع، داروين، مكتبة النهضة، المقدمة، ص٤١.

ودلالته ما فيها، ونحن هنا سنبين بقراءة موضوعية وواضحة أوجه الدلالة في الآيات التي يحاول تطويعها. وكيف أن أياً منها لا يحمل أي دليل على إثبات نظرية داروين. وأن داروين لم يكن ـ عندما وضع نظريته ـ يحاول تأويل هذه الآيات.

أ ـ قراءة الآية الثانية من سورة الأنعام:

في هذه الآية تبرز الحقائق التالية:

﴿هُوَ	أي الله عز وجل
ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ	إشارة إلى خلق آدم
ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًاۖ	تعلمون أنه حاصل لكل واحد منكم لا محالة بالموت
وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥۖ	ليس عندكم أي علم بشيء منه
ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ۝﴾ [الأنعام: ٢]	فيه عناداً وجحوداً

لو اتبع الدكتور شحرور ما على العلماء أن يتبعوه في دراسة نص مثل نص هذه الآية الثانية من سورة الأنعام لكان عليه أن يقف عند ذكر (الأجل) فيها. ويتساءل عن السبب في تكرار (الأجل) مرتين.

الأولى: في حالة النصب: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ... أَجَلًاۖ.

والثانية: في حالة الرفع: وَأَجَلٌ... مُّسَمًّى عِندَهُۥۖ﴾.

دون أن يفصل بين المرتين سوى أداة العطف وهي (الواو) مما قد يوحي للوهلة الأولى بأن موضع الأجلين كان يقتضي (النصب).

فلماذا اختلفنا إذن واحدة بالنصب والثانية بالرفع؟

لكن الدكتور شحرور ـ فيما يبدو لي ـ كان على عجلة من أمره، لذلك لم تشغله هذه القضية كثيراً، ولم يجدها ذات بال تستحق منه التأمل والنظر، فهو ما أن وقع في هذه الآية على (طين) وعلى (أجل) حتى اختطفها من بين (آيات الخلق) ليقدمها لنا شاهداً على صدق نظرية داروين في (النشوء والارتقاء) وفي (أصل الأنواع). حيث البداية كانت من مواد (غير عضوية) هي (التراب)، ثم (أجل) استمر مئات الملايين من السنين بلغت في تقدير العلماء (الداروينيين) ما بين ثلاثة آلاف وخمسة عشر ألف سنة، وبلغ قدم النوع البشري منذ انحداره

عن أسلافه من الكائنات الحية المشابهة للقرود حقبة من الزمن قيل إن تقديرها بمليون سنة هو تقدير غير مبالغ فيه.

لو سلك الدكتور شحرور مسلك العلماء، أو لِنَقُلْ: لو أنه تحلى بما يتحلى به العلماء من صبر وأناة، ولم يتعجل الأمر، لكان وقف عند (**الأجل المنصوب**) و(**الأجل المرفوع**) في هذه الآية وبحث عن السبب. ولو أنه فعل ذلك لأدرك بأن هذه الآية لا تسعفه فيما يسعى إليه.

وبغض النظر عن أقوال المفسرين حول سبب النصب مرة والرفع مرة للفظ (أجل) فإن لهذا الأمر دلالة واحدة هي:

أن (**الأجل**) المقصود في حالة النصب (**ثم قضى أجلاً**) هو غير (**الأجل**) المقصود في حالة الرفع (**وأجلٌ مسمى عنده**).

وبَدَهِيٌّ أنه عندما تتكرر نكرةٌ (أجلاً) بعدها نكرة (أجلٌ) على الوجه الوارد في هذه الآية فإن ذلك يفيد أن الثانية غير الأولى، ذلك لأن تكرار لفظ بعينه في جملة لا يخرج عن أحد حالين:

فهو إما أن يكون من قبيل التأكيد أو أن يكون من قبيل عطف الشيء على نفسه.

وفي الحالين فإن (المؤكِّد) و(المعطوف) يجب أن يتابعا (المؤكَّد) و(المعطوف عليه) بالحركة، فإن كان مرفوعاً رُفعاً، وإن كان منصوباً نُصباً، وهكذا.

وفي الآية الثانية من الأنعام نجد أن المتابعة غير موجودة فالأولى منصوبة والثانية مرفوعة.

ونحن على أية حال لسنا أمام (تأكيد) لأن (المؤكِّد) يلي (المؤكَّد) على وجه الاقتران لا يفصل بينهما شيء، وفي الآية فصلٌ بين اللفظين بحرف (الواو) الذي يقتضي اتباع المعطوف للمعطوف عليه بالحركة، ولكن شيئاً من هذا الاتباع غير موجود فالمعطوف مرفوع والمعطوف عليه منصوب.

وإذاً: علينا الآن أن نحاول معرفة الفرق بين هذين (الأجلين): **الأجل**: الذي (قضاه الله) **والأجل**: الذي هو (مسمى عند الله).

النظر في الأجل الأول:

١ ـ لنلاحظ معاً الترتيب الوارد في الآية:

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم	
مِّن طِينٍ	أولاً
ثُمَّ	بعد خلقكم من طين
قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾	

٢ ـ ثم لنقرأ هذه الآية:

أ ـ مع الآية (٧١) من سورة (ص) التي جاء فيها:

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ	وربك هنا (وهو الذي خلقكم) في الآية ٢ الأنعام
لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ	
إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا	ولم أخلقه بعد
مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾	
فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ	بالشكل البشري الذي سأسوِّيه عليه
وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى	إيذاناً بنقله بعد تسويته من حالة السكون إلى حالة الحركة
فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾﴾	

ب ـ ومع الحديث الشريف الذي رواه عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ:

ـ إن أحدكم: (يجمع) في بطن أمه أربعين يوماً.

ـ ثم يكون في ذلك (علقة) مثل ذلك.

ـ ثم يكون في ذلك (مضغة) مثل ذلك.

ـ ثم يرسل الله الملك فينفخ فيه الروح.

ـ ويؤمر بأربع كلمات:

بكتب رزقه	
وأجله	بياناً من الرسول ﷺ لـ ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾
وعمله	
وشقي أو سعيد.	

بعد ملاحظة الترتيب الوارد في الآية (٢) الأنعام. وقراءتها على ضوء الآية (٧١ص) والحديث الشريف الذي رواه عبد الله بن مسعود. يتبين لنا على وجه الدقة ما يلي:

ـ أن هذا الأجل هو الأجل المكتوب لبقاء **(حالة الحركة)** على الوجه الذي شرحناه آنفاً لدى بحثنا في موضوع (الروح). أي أنه هو الأجل الذي **ينتهي بالموت**.

ـ أن هذا الأجل هو مما يعلمه الناس عند حلوله، أي عند موت صاحبه حيث يقولون: عاش كذا وكذا سنة. وبلغ عمره (أجله) كذا وكذا سنة.

وهو وإن كان علمه لا يتحقق إلا عند انتهائه، إلا أنه يبقى (أجلاً) يعلم الناس عنه مدته عند حلوله فلا تخفى عليهم ولا تلتبس. وهو يختلف بين مخلوق ومخلوق، إذ يعلم الناس أن هذا النوع من الآجال يطول ويقصر حسب ما قضاه الله لصاحبه ـ في إحدى الكلمات الأربع من حديث ابن مسعود ـ بعد نقله من حالة السكون إلى حالة الحركة بالنفخة. (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي).

النظر في الأجل الثاني:

لنقرأ الآية الثانية من سورة الأنعام بعد ملاحظة الترتيب الوارد فيها:

١ ـ مع الآية ٢٥٩ البقرة التي جاء فيها:

﴿أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ

عَلَىٰ عُرُوشِهَا	قد أبادها الله وأهلك أهلها وساكنيها
قَالَ	منكراً لقدرة الله
أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ	القرية
ٱللَّهُ	الذي تدعوننا إليه
بَعْدَ مَوْتِهَا	وهلاكها حتى أصبحت خاوية على عروشها؟
فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ	كما أمات تلك القرية وأهلكها
مِاْئَةَ عَامٍ	أجلاً سماه الله بتعيينه مدته، وعلمه به وحده دون غيره

ثُمَّ بَعَثَهُۥ	ليبرهن له على قدرته على الإحياء بعد الموت
قَالَ:	الله عز وجل ممتحناً هذا المنكر لقدرته
كَمْ لَبِثْتَۖ؟	ميتاً
قَالَ:	على وجه الاحتمال والتخمين لأنه لا يعلم من ذلك شيئاً
لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍۖ	مؤكداً بذلك جهله التام بالأجل الذي مضى عليه ميتاً
قَالَ:	الله عز وجل
بَل لَّبِثْتَ	في موتك هذا
مِاْئَةَ عَامٍ	سميتها، فكانت أجلك الذي لا تعلم عنه شيئاً
فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْۖ	حتى لتخاله من وجوده على حاله أنه لم يمض عليه سوى يوم أو بعض يوم
وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ	الذي تراه كأنه لا يزال حياً منذ الأمس وكأنه لم يمت
وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِۖ	في جهلهم لهذا النوع من الآجال، وفي إنكارهم لقدرة الله
وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًاۚ	بعد فنائها بالموت مئة عام
فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ	أن الله قادر على ذلك
قَالَ	مؤمناً بعد التجربة التي مر بها
أَعْلَمُ	علماً يقينياً قائماً على التجربة التي كنت مادتها وكنت شاهداً عليها
أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ	لا على شيء بعينه دون سواه
قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾	لا حدود لقدرته

٢ ـ ومع الآية (٥٢) الإسراء التي جاء فيها:

﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ	ليبعثكم من الأجداث كأنكم جراد منتشر

فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِۦ	وليس لكم إلا الاستجابة، فأنتم مبعوثون بإرادته لا بإرادتكم
وَتَظُنُّونَ	ظناً لا يقيناً
إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٥٢﴾	بينما أنتم قد لبثتم من السنين ما لا يعلمه إلا الله عز وجل.

والآن، وبعد ملاحظة الترتيب الوارد في الآية (٢) الأنعام وقراءتها على ضوء الآيتين ٢٥٩ البقرة و٥٢ الإسراء يتبين لنا على وجه الدقة ما يلي:

١ ـ أن هذا الأجل هو غير ذلك المكتوب لبقاء حالة (الحركة) والذي ينتهي بالموت، لأنه ورد بصدد الحديث عن (أجل) استغرق مئة عام (من الموت) لا (من الحياة)، ثم بعثت الحياة في هذا الذي أميت مئة عام. فظنها يوماً أو بعض يوم.

وكذلك ورد بصدد الحديث عن دعوة الناس ـ كل الناس ـ بعثاً لهم من الأجداث، لتبدأ مرحلة جديدة من الحياة هي الحياة الآخرة، وكل ظنهم أنهم ما لبثوا في قبورهم إلا قليلاً.

إذن: هنالك أجلان لا أجل واحد.

الأجل الأول: كان أجل حياة قبل الموت.

الأجل الثاني: كان أجل موت قبل البعث.

٢ ـ أن الأجل الأول يمكن معرفة مقداره عند انتهائه بالموت. حيث يعلم الناس أن هذا الذي مات قد بلغ أجله في حياته كذا وكذا سنة.

أما الأجل الثاني فإن أحداً غير الله لا يعلم عن مدته شيئاً، حتى صاحب هذا الأجل نفسه حيث ينصرف الظن لديه إلى يوم أو بعض يوم، بينما هو سنوات طوال جداً أو ملايين من السنوات لمن كانوا طليعة الخلق وماتوا منذ آدم وهم ما يزالون كذلك إلى يوم يبعثون.

٣ ـ **وهذا يعني أن المدة الطويلة جداً التي تستغرق ملايين السنين لا علاقة لها بفترة التسوية ثم نفخ الروح. لأنها فترة موت بعد الحياة، بينما فترة التسوية ثم نفخ الروح هي فترة بدء الحياة نفسها.**

٤ ـ وإذا كان الأجل الثاني ـ أي الفترة التي تبدأ بالموت بعد الحياة الأولى

وتمتد إلى أن يحين زمن البعث للحياة الأخرى ـ تقدر بملايين السنين وربما ملايين القرون، فإن الأجل الأول يقدر بسنوات معدودة لم تتجاوز فيما وصل إلينا من علم أكثر من تسعمائة وثلاثون عاماً عاشها آدم عليه السلام وتسعمائة وخمسون عاماً عاشها نوح عليه السلام، وهذا أجل يحسب بالسنين وعشراتها لا بملايين السنين والقرون.

بعد هذه القراءة المفصلة للأجلين في الآية الثانية من سورة الأنعام:

﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًاۖ
وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥۖ
ثُمَّ أَنتُمۡ تَمۡتَرُونَ﴾.

على ضوء الآيات (٧١ص) و(٢٥٩ البقرة) و(٥٢ الإسراء) وعلى ضوء الحديث الذي رواه الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود، يتبين لنا أن استشهاد الكاتب الدكتور شحرور بآية الأنعام الثانية للتدليل على ما أراد الدلالة عليه، ولإثبات ما أراد إثباته من تطور الخلق عبر مراحل ثلاث:

١ ـ مرحلة الخلق من الطين.

٢ ـ مرحلة البشر والانتشار.

٣ ـ مرحلة الأنسنة.

ومن أن الظلمات الثلاث في الآية (٦ الزمر) هي:

١ ـ ظلمة المرحلة البحرية.

٢ ـ ظلمة المرحلة الحيوانية البحرية ـ البرية.

٣ ـ ظلمة المرحلة الحيوانية البرية[١].

هو استشهاد في غير محله. كما يتبين لنا أيضاً أن هذه الآية الثانية من الأنعام لا تتضمن شيئاً من هذا الذي يزعمه الكاتب، ولا تشير إلى شيء منه أبداً، ولا يمكن تحميلها ـ بأي دعوىً كانت ـ أي شيء منه أبداً.

ب ـ قراءة الآية العشرون من سورة الروم:

في هذه الآية تبرز الحقائق التالية:

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٨١ و٢٨٢.

﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ	
وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ	آية دامعة لا يستطيعها إلا الله
وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا	فلا أحد غير الله يستطيع ذلك
وَكَذَٰلِكَ	وبنفس القدرة الإلهية
تُخْرَجُونَ ﴿١٩﴾﴾	يوم البعث من أجداثكم أحياء، بعد نفاذ الأجل الثاني الذي ذكرته الآية (٢) الأنعام
وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ	الدامغة لكل منكر وجاحد للبعث
أَنْ خَلَقَكُم	بإرادته
مِّن تُرَابٍ	حين خلق أباكم آدم إعجازاً لمن لا يتصور مثل هذا الخلق في مثل هذه المادة
ثُمَّ	بعد خلقكم من (مَنِيٍّ) أبيكم آدم الذي سبق خلقه من تراب
إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾	بالحركة التي انتقلتم إليها من حالة السكون بعد (نفخة الروح)

ولكي نتمكن من فهم هذه الآية والتعرف على دلالتها بشكل سليم يجدر بنا أن نقرأها ضمن السياق العام للنص الذي شكلت جانباً منه، وهذا النص يبدأ بالآية التاسعة عشرة التي قبلها وينتهي بالآية السابعة والعشرين وعلى الصورة التالية:

﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ	الدامغة على القدرة على البعث والنشور
أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ	لا من صنف حي آخر
أَزْوَٰجًا	يتم بالتقائكم بها حفظ نوعكم بالتناسل
لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا	وتسكن إليكم فكل واحد من الزوج سكن للآخر
وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً	تضفي على حياتكم صفاء وحلاوة في مرحلة الصبا والشباب

وَرَحْمَةً	تضفي على حياتكم هالة من روعة الإخلاص، وسحر الوفاء، وحسن الصحبة والعشرة في مرحلة الكهولة
إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ	بينات واضحة وضوح الشمس
لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾	بهذه الآيات
وَمِنْ آيَاتِهِ	الدامغة أيضاً
خَلْقُ السَّمَاوَاتِ	على اتساعها وكبرها وامتلائها بالنجوم والكواكب
وَالْأَرْضِ	بما عليها من بشر وحيوان ونبات، وبما في باطنها من دفائن ما تزال التقنيات العلمية الحديثة تكشف لنا عنها وعن أسرارها شيئاً إثر شيء
وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ	من مجموعة بشرية إلى مجموعة أخرى، بما في ذلك من قدرة بالغة البيان على تنويع وسائل التفاهم وأدوات الخطاب بين لسان ولسان
وَأَلْوَانِكُمْ	ففيكم الأبيض والأسود وما بين هذا وذاك
إِنَّ فِي ذَٰلِكَ	كله
لَآيَاتٍ	بينات دامغات
لِلْعَالِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾	فمن انصف منهم صدق مع نفسه ومع علمه، ومن جحد فقد كابر وكذّب

وهكذا حتى نهاية الآية السابعة والعشرين نجد النص يسوق لنا الآيات تلو الآيات، تتحدث كلها عن قدرة الله على الخلق بما يصبح معه بعث الناس مرة أخرى أمراً هيناً عليه لا ينكره إلا جاحد.

﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ	أول مرة
ثُمَّ يُعِيدُهُ	ثانية

وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ	في المرة الثانية من الأولى لأن الإعجاز في الأول كونه خلقاً من عدم، وفي الثانية إعادة خلق كان قد خلق من قبل
وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ	الشاهد على قدرته
فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾	

جـ ـ قراءة الآية الثانية من سورة العلق:

هذه الآية مسبوقة بآية قبلها على الشكل التالي:

﴿ٱقْرَأْ	يا محمد
بِٱسْمِ رَبِّكَ	
ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾	كل شيء
خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ	فيمن وفيما خلق
مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾	

وقد فهم الكاتب من كلمة (علق) في هذه الآية أنها جمع (علاقة) (أي علاقات) أي أن الإنسان مخلوق من مجموعة من العلاقات الفيزيائية والكيميائية المعدنية والعضوية والبيولوجية.

وأكد الكاتب أن مجيء هذه الآية في بداية الوحي إنما كان للتنويه **بأن الوجود المادي هو مجموعة كبيرة من (العلاقات) المتداخلة بعضها ببعض، ومن هذه (العلاقات) لا من خارجها تمَّ خلق الإنسان.**

وينعى الكاتب على المفسرين فهمهم لـ(العلق) على أنه الدم الجامد.

لن نختلف مع الكاتب في كون (العلق) (دماً جامداً) أو كونه (تعلُّقَ شيء بشيء آخر) فالمعنيان لا يتعارضان، وكون شيء (متعلقاً بشيء آخر) لا يحدد ماهيته، دماً جامداً كان أو غير ذلك.

إلا أننا نختلف مع الكاتب في:

١ ـ أن (علق) تعني جمع (علاقات).

٢ ـ أن الإنسان هو مخلوق من مجموعة العلاقات الفيزيائية والكيميائية، وأنه من هذه العلاقات خلق لا من خارجها.

وردنا على الكاتب بسيط جداً، ويسير عليه جداً، لو كان يعتمد على حقائق العلم المادي ذاته.

ردنا هو:

هذه مخابر العالم كله، وهذه المواد التي يتكون منها جسم الإنسان.

وهذه قوانين الفيزياء والكيمياء كلها.

فاصنع لنا منها ـ إن استطعت ـ بشراً. بل لنقل لك: **اصنع لنا ذبابة.**

وإنه تحدٍ كان ولا يزال قائماً إلى يوم القيامة تمثل في الآية ٢٦ البقرة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ وللدكتور شحرور أن يختار في أي الفريقين يحب أن يكون.

إن كلمة (علق) تعني (تعلق شيء بشيء) وهذا حاصل بالنسبة للحمل، حيث أنه متعلق برحم الحامل منذ كونه (منياً) مقذوفاً فيه وحتى انفصال الحمل عن الرحم بالولادة.

إلا أن لكلمة (العلق) هنا معنىً آخر يبدو في فترة ما بعد النطفة، وقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [غافر: ٦٧].

فهل بعد كل هذه الآيات فسحة لارتياب، أو فرصة لشك، أو بعض مجال لجحود؟

هذه الآيات تتحدث:

عن **قدرة الله في الخلق**، خلق كل شيء جماد أو نبات أو حيوان.

عن: **قدرة الله في إخراج الحي من الميت وإخراج الميت من الحي.**

عن: **خلق الله (آدم) بشراً من تراب وخلق (نسله) من ظهره بشراً ينتشرون.**

عن: **خلق الأزواج يسكن بعضها إلى بعض.**

عن: **إشاعة المودة** بين الأزواج والرحمة.

عن.... وعن.... وعن....

لكن ليس في هذه الآيات كلها أي حديث عن مراحل الخلق كما هي في تصور الكاتب الدكتور شحرور، هذا التصور الذي يعكس فهماً داروينياً يجعل العملية تمر في مراحل ثلاث هي:

١ ـ مرحلة الخلق من الطين.

٢ ـ ثم مرحلة البشر والانتشار في الأرض.

٣ ـ ثم مرحلة الأنسنة.

مروراً بظلمات ثلاث هي:

١ ـ ظلمة المرحلة الحيوانية البحرية.

٢ ـ ظلمة المرحلة الحيوانية البحرية ـ البرية.

٣ ـ ظلمة المرحلة البرية.

نقول ليس في هذه الآيات شيء من هذا كله لا تصريحاً ولا تلميحاً، مما يجعل الاستشهاد بهذه الآية العشرين من سورة الروم في غير محله.

إذن:

إن إقحام الآيتين (٢) الأنعام و(٢٠) الروم، وتأويلهما بشكل يوحي بأن ما يقدمه لنا الكاتب من مزاعم داروينية ـ حول مراحل للخلق مزعومة تبلغ مئات الملايين من السنين ـ يجد له أصلاً في الآيات التي استشهد بها إنما هو إقحام فيه تجنٍّ بالغ على النص لتحميله من المعاني ما لا يحتمل، وفيه تجنٍّ على الداروينية لإرجاعها إلى أصول ليست من أصولها، ومراجع ليست من مراجعها، وفيه تجنٍّ على داروين نفسه حين نضع على رأسه عمامة ليست له وليس لها.

ثانياً ـ في ما بعد الخلق:

ولا يكتفي الدكتور شحرور بمحاولة إنزال عملية الخلق في الآيات التي استشهد بها من النص الإلهي المقدس الموصى به إلى محمد ﷺ كتاباً على تصور هذه العملية لدى داروين ليصل بنا إلى أن هذا التصور الدارويني هو

التأويل الصحيح والسليم لهذه الآيات، على الوجه الذي بينا آنفاً فساده وعدم وجود أية دلالة تشهد على ما أراد استشهاد هذه الآيات للبرهنة عليه.

نقول إنه لم يكتف بذلك، وإنما تقدم بخطوة أخرى أكثر إيغالاً في محاولته التي يحاولها.

هذه الخطوة تظهر في تقريره بأن عملية تطور المخلوق في ما بعد الخلق قد تمت خلال فترتين (يستعمل الشحرور بدلاً من ذلك تعبير المرحلة):

المرحلة الأولى: مرحلة البشر.

المرحلة الثانية: مرحلة الإنسان.

معتبراً أن (نفخة الروح) ـ التي هي من مقتضيات (عملية خلق الكائن الحي) نفسها على الوجه الذي شرحناه لدى بحثنا في معنى الروح ـ إنما تحصل في زمن لاحق لعملية الخلق هو زمن انتقال المخلوق الحي من مرحلة (البشر) إلى مرحلة (الإنسان).

وبغض النظر عن مخالفة ما يراه الدكتور شحرور في هذا الموضوع لكل آيات النص الإلهي، ولتصور داروين نفسه، فإن هذا التقسيم إلى مرحلتي (بشر) و(إنسان) ـ عدا عن أنه لا يقوم على أساس يحمله، وعدا عن كون الكاتب لم يقدم أي دليل مادي على صحة دعواه وهو الذي يعتمد المادية اعتماداً كلياً في بحثه ـ فإن النص الإلهي المقدس والشواهد التاريخية لسيرورة هذا المخلوق يدحضان هذا النظر بشكل بليغ يؤكد بطلانه، ولنعرض الموضوع فيما يلي:

ينطلق الدكتور شحرور من الآية (٢٠) الروم:

﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ
أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ
ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾

ليعلن سيرة (البشر ـ الإنسان) عبر المراحل التالية:

مرحلة البشر:

إن الله قد بين أن الانتشار في الأرض:

١ ـ حصل في مرحلة البشر.

٢ ـ قبل نفخ الروح.

٣ ـ أن البشر هو الشكل المادي الفيزيولوجي الظاهري للإنسان.

وأن الإنسان:

أ ـ هو كائن بشري.

ب ـ مستأنس غير متوحش.

مرحلة الإنسان:

١ ـ هو البشر المستأنس غير المتوحش، أي له علاقة اجتماعية وصلة مع غيره.

٢ ـ عندما اجتمع الإنسان مع أخيه الإنسان تولد عن عن هذا الاجتماع اضطراب وتذبذب في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والساسية؛ وأصبحوا **ينوسون** أي ينتقلون من مكان إلى آخر بشكل واع.

٣ ـ كلما ازداد الإنسان في تقدمه الاجتماعي كلما زاد النوسان[١].

وبعد حشد عدد من الآيات التي وردت فيها كلمة (الناس) وبعد أن يطلق على هذه الآيات التي يحشدها وصف (الصيغ)، يخرج علينا هذا الكاتب بالمقولات التالية:

١ ـ البشر هو الوجود الفيزيولوجي المادي للإنسان ككائن حي ضمن مجموعة مخلوقات حية.

٢ ـ البشر هو (**تباشير**) الإنسان، حيث **تباشير** كل شيء أوائله، لذا يقول الكاتب ـ فإننا:

أ ـ عندما ندرس في الجامعة جسم الإنسان ككائن حي فقط نقول (كلية الطب البشري) ولا نقول (كلية الطب الإنساني).

ب ـ وعندما نقول (العلوم الإنسانية) فإننا نقصد علوم اللغات والتاريخ والفلسفة والحقوق والشريعة والسياسة والاقتصاد وعلم النفس والفنون بأنواعها. أي العلوم التي تتعلق بالإنسان ككائن عاقل له سلوك واعٍ[٢].

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٨٤.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٨٥.

مرحلة الانتقال من البشر إلى الإنسان:

عندما بلغ البشر مرحلة متقدمة من التطور العضوي (النضج) أصبح مؤهلاً **لنفخة الروح**(١).

أي أن الدكتور شحرور يعتقد أن **البشر قد تم خلقه دون أن ينفخ الله فيه من روحه**. خلافاً للآية ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾﴾ [ص: ٧١].

ويرى هذا الكاتب أن تأجيل هذه النفخة لما بعد مرحلة البشر، وإلى أن أصبح هذا البشر مؤهلاً لهذه النفخة يرجع إلى سببين:

السبب الأول: انتصاب الإنسان على قدميه وتحرير اليدين.

السبب الثاني: نضوج جهاز صوتي خاص به.

ولا ينسى هذا الكاتب أن يستشهد على السبب الأول بالآيات التالية:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾

ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾

فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ [الانفطار].

وعلى السبب الثاني بالآيات التالية:

﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾ [الرحمٰن: ١ ـ ٤].

ليوحي لنا بأن (عدلك) في الآية (٧ الانفطار) تعني الانتصاب بالمعنى الفيزيائي وأن (علمه البيان) في الآية (٤ الرحمٰن) تعني تعلم اللغة بواسطة قوانين مادية موضوعية وليس وحياً أو إلهاماً.

وبعد توفر هذين (**السببين ـ الشرطين**) يري الكاتب أن البشر أصبح جاهزاً من الناحية الفيزيولوجية لعملية نفخة الروح (**الأنسنة**)(٢).

وبعد حشد من الآيات لا تجدي الكاتب شيئاً، ولا تقدم على مقولة من مقولاته برهاناً، يخلص هذا الكاتب إلى النتائج التالية:

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٨٦.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٨٧.

النتيجة الأولى: أن البشر وجد على الأرض نتيجة تطور استمر ملايين السنين (البث) حيث أن المخلوقات الحية (بُثَّ) بعضها من بعض طبقاً للقانون الأول للجدل، وتكيفت مع الطبيعة، وبعضها مع بعض، طبقاً للقانون الثاني للجدل.

وبذلك يخالف الدكتور شحرور كل ما شرحه لنا عن فهمه وتأويله للفظ (خالق) في قوله تعالى ﴿إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾ **بمعنى أن البشر لم يظهر بعد**[1] وأن هذا اللفظ (خالق) استعمل في مراحل (الخلق) المختلفة.

والمخالفة هنا هي أن الكاتب قد رجع عن مفهوم **(الوعد بالخلق)** قبل خلق البشر وظهوره فعلاً ـ (إني خالق) ولم أخلق بعد ـ هذا المفهوم الذي استعمل في مراحل الخلق المختلفة قبل تحقيقها وظهورها للعيان، إلى مفهوم (بث) هذا البشر الحي. دون انتظار تحقيق الوعد بخلقه. أي أن البشر أصبح كائناً حياً قبل خلقه!!!

وقد كان على هذا الكاتب أن يعي التناقض الذي يوقعه فيه استبداله لمفهوم (البث) بمفهوم (الخلق) الذي تم الوعد به ولم يكن قد ظهر بعد.

النتيجة الثانية:[2] **أن البشر كائن غير عاقل**. انتشر في مناطق حارة مغطاة بالغابات مع مخلوقات حية أخرى. كان هذا البشر **يقدسها** (بسفك الدماء) **وأن هذا البشر لا تظهر فيه ظاهرة العمل الواعي وهو بشر.**

النتيجة الثالثة:[3] **أن الإنسان مرحلة تطورت من مراحل البشر**، وأن هذا الإنسان تميز عن (بقية البهائم) بالربط الذهني بين الشيء وصورته، وذلك من خلال صيغة لغوية، **وفي هذه المرحلة كانت نفخة الروح (بداية الأنسنة)** وفي هذه المرحلة بدأ البشر يصبح إنساناً[4].

صدق أو لا تصدق!!!

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٨١.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٩٠.

(٣) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٩٨.

(٤) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٣٠٦.

ثالثاً ـ آدم:

كما يراه الدكتور شحرور:

وبعد أن فرغ الدكتور شحرور من البشر الذي عاش مئات الملايين من السنين في الغابات الحارة يفترس المخلوقات الحية (ويسفك الدماء) بلا وعي ولا عقل ولا لغة، غير مؤهل للتمييز بين الأشياء وصورها، كائناً حياً **لا أثر للروح فيه أبداً!!!!**

وبعد أن فرغ من الإنسان الذي تطور عن ذلك البشر ـ ذي الصورة المتوحشة فاقد الوعي والعقل واللسان ـ وذلك بفضل الروح التي بدأت تنفخ فيه فأصبح يربط بين الأشياء وصورها مكتسباً صيغة لغوية للتخاطب.

بعد كل هذا يعرج الكاتب ـ دون أن ينسى ـ على **(أدم)** فإذا هو **(أوادم متعددة لا آدم واحد)** وأن هؤلاء **(الأوادم)** أتوا على مراحل ثلاث:

في المرحلة الأولى[1]:

آدم الذي علمه الله تقليد أصوات الحيوانات والطبيعة والتي عبر عنها بقوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: ٣١].

ويجب أن لا نفهم ـ والكلام للدكتور شحرور وليس لي ـ أن التعليم هو وحي وإلهام، لأن الوحي يحتاج إلى لغة مجردة. كما يجب أن لا نفهم أن الله جلس مع آدم وعلمه كما نعلم الأطفال، بل يجب أن نفهمها فهماً **مادياً رحمانياً**، أي أنه أصبح يميز بواسطة الحواس (السمع والبصر).

ولعل القارئ لم يدرك شيئاً من الفقرة السابقة. وعليَّ ـ إذن ـ أن شرحها له كما فهمتها:

يقول الدكتور شحرور أن تعليم الله عز وجل (الأسماء كلها) لآدم **لم يكن تعليماً بالطريقة التي تتم بين معلم ومتعلم**، حيث يجلس المتعلم إلى المعلم ويتلقى منه الدرس الذي يلقيه عليه تلقياً، من فم المعلم إلى أذن المتعلم. كما أنه **لم يكن إيحاءاً لآدم وإلهاماً**. وإنما كان عن طرق تأهيل آدم لكي يصبح قادراً

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٣٠٤.

على التمييز بالحواس، فيحصل له العلم بهذه الأسماء عن طريق حاستي السمع والبصر.

ويرى الدكتور شحرور: أن آدم، هنا ليس اسم مخلوق فرد، وإنما هو **اسم جنس** للدلالة على أن البشر أصبح متكيفاً متلائماً بوجود جهاز صوتي، وبانتصابه على قدميه، ومتلائماً لعملية الأنسنة التي هي مرحلة تطورت عن مراحل البشر. كما يرى هذا الكاتب.

وما يقرره الكاتب هنا يعني أن مرحلة البشر كانت سابقة **لمرحلة آدم**، لأن آدم ـ والشحرور يعني به جنساً لا فرداً ـ أصبح مؤهلاً لعملية الأنسنة تأهلاً، لكنه لم يصبح إنساناً بعد.

المرحلة الثانية[1]:

وفي هذه المرحلة **بدأ البشر يصبح إنساناً** ولكنه كان غير قادر على ظاهرة العمل الواعي، لذا قال له (اسكن أنت وزوجك الجنة) التي هي عبارة عن غابات استوائية فيها أشجار مثمرة (متوفر فيها الطعام والماء والظل).

هذه الفترة كانت ـ والكلام للدكتور شحرور وليس لي ـ **لتعميم فعل الأمر، والتقطيع الصوتي**، على الأصوات المخزونة لديه من المرحلة الأولى، لذا قال: **(ولا تقربا)** وكان هذا الطلب أول ظاهرة من ظواهر التشريع البدائي.

هنا يجب أن نفهم الشجرة ـ والكلام ما يزال للدكتور شحرور ـ على أنها ذات معنى رمزي فقط، حيث جاءت صيغة التشريع البدائي في صيغة تتعلق بمظاهر الطبيعة الشائعة والبارزة لدى الإنسان[2].

ويطلق الشحرور على هذه المرحلة مرحلة **(آدم الثاني)** ويعني بذلك جنساً مؤهلاً للانتقال من مرحلة البشر إلى مرحلة الإنسان ولا يعني به **آدم فرداً**.

المرحلة الثالثة[3]:

وهي التي يقرر الدكتور شحرور أنها تعتبر **القفزة الهائلة في نفخة الروح**.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٣٠٦.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٣٠٦.

(٣) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٣٠٧.

وهي قفزة التجريد، حيث أن الإدراك الفؤادي يقوم بربط الأسماء بالأشياء كل على حدة ربطاً قائماً على الحواس وعلى رأسها حاستي السمع والبصر.

ويقرر الدكتور شحرور أيضاً أن الإنسان انتقل بعد هذه المرحلة إلى مرحلة أخرى من مراحل تطور اللغة، وبالتالي الفكر، وهي مرحلة التجرد أي الانتقال من العلاقة الطبيعية بين الصوت والمدلول، القائمة على الحواس (السمع والبصر) إلى علاقة اصطلاحية قائمة على الاسم والشيء فقط، وبما أن الطبيعة قائمة على المشخصات فكان الإنسان ـ والكلام لا يزال للشحرور وليس لي ـ بحاجة إلى قفزة نوعية للانتقال من المشخص إلى المجرد.

وتحقيقاً لهذه القفزة من المشخص إلى المجرد يقرر الدكتور شحرور أن ذلك حصل في **مرحلة آدم الثالث** ليغطي هذه القفزة، وأن قفزة التجريد هذه جاءت من الله مباشرة.

ألا يرى الكاتب أن قوله: أن قفزة التجريد هذه جاءت من الله مباشرة يعني ـ بالمفهوم المخالف ـ أن ما قبلها كان من الله بالواسطة؟ أو أنه لم يكن من الله أصلاً؟

ولا يفوت الكاتب هنا أن يستشهد على ما قرره بالآية (٧٧ البقرة): ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٧﴾﴾.

وبالآية (٥٨ البقرة): ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾﴾.

وفي هذه المرحلة[1] ـ كما يقرر الكاتب ـ بدأ الإنسان باكتساب المعارف، وبداية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية. وفيها حصل **الهبوط الثاني لآدم** حيث أن **الهبوط الأول** حصل حين خالفا ما نهيا عنه باقترابهما من الشجرة:

﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ
وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ
وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة: ٣٦].

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٣١١.

بينما الهبوط الثاني حصل بعد ذلك حين:

﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا

فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [البقرة].

وينبهنا الكاتب هنا إلى الفرق بين التعقيب على الهبوط الأول: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾.

والتعقيب على الهبوط الثاني: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

مستنتجاً أن صيغة التعقيب على الهبوط الثاني جاءت للمستقبل.

إلا أن تصور الكاتب لأوادم ثلاثة لا آدم واحداً فرداً، وتصوره أن (آدم) هو اسم جنس وليس اسم فرد، ينهار عندما يقف هذا الكاتب حائراً أمام الآية (٣٣ آل عمران) حيث ورد فيها:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ:

ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ

عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾

إذ ورد آدم مع نوح الفرد ومع آل عمران. فلو كان آدم جنساً لا فرداً لكان قيل فيه آل آدم مثل ما قيل آل عمران. وهنا يتخلى الدكتور شحرور عن متابعة نظرية (آدم ـ الجنس) ليقرر بأن آدم الثالث الذي تلقى التجريد والعلاقة الاصطلاحية شخص واحد.

وأن آدم الثالث هذا هو: أبو الإنسان وأبو الوجود التاريخي وليس أبا البشر.

وآدم الثالث هذا هو: أبو نوح وآل إبراهيم وآل عمران فهم من صلبه ذرية بعضها من بعض.

وهو: والدنا ـ نحن الجنس الآدمي المتكيف المتلائم ـ من حيث الأنسنة لا أننا من صلبه[(١)].

نخلص من كل هذا التيه الذي أخذنا إليه الكاتب إلى أنه ـ أعني الدكتور شحرور ـ يرى:

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٣١٢.

١ ـ أن الخلق مر بالمراحل التالية:

أ ـ مرحلة البشر:

وهي مرحلة مخلوق غير عاقل انتشر في غابات حارة مع مخلوقات حية أخرى. وكان هذا البشر أقواها، بحيث كان يفترسها، **وأن الروح في هذه المرحلة لم تكن قد نفخت فيه بعد.**

وكان هذا البشر يتحرك ويسيطر على باقي المخلوقات الحية الأخرى، **ويفترسها بمعزل عن الروح**، ودون أن يكون فيه من الروح أثر.

وكان لا يميز بين الأشياء وصورها. ولم تكن له وسيلة صوتية يتخاطب بها مع غيره.

ب ـ مرحلة الإنسان:

وهي مرحلة تطورت من مرحلة البشر. تميز فيها الإنسان بالربط الذهني بين الأشياء وصورها، وذلك من خلال صيغة لغوية تكونت له.

وفي هذه المرحلة لا قبلها، كانت بداية نفخة الروح، وبها بدأ البشر يصبح إنساناً.

٢ ـ أن لآدم مفهومان:

أ ـ مفهوم (آدم ـ الجنس) وليس مفهوم الفرد الذي يسمى آدم والذي كان بدء الخلق من تراب.

وهذا ال(آدم ـ الجنس) مر بمرحلتين من التطور:

في المرحلة الأولى:

علمه الله تقليد أصوات الحيوانات والطبيعة التي عبر عنها بقوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] إلا أن الله لم يجلس مع آدم ويعلمه كما يجري تعليم الأطفال.

في المرحلة الثانية:

بدأ البشر يصبح إنساناً، إلا أنه لم يكن قادراً على ظاهرة العمل الواعي لذا قال له: (اسكن أنت وزوجك الجنة).

ويعني الدكتور شحرور أن (آدم ـ الجنس البشري) هو الذي خوطب

يقول الله تعالى: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ كما خوطب بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ مخاطبة **رمزية فقط** بصيغة تدل على مظاهر الطبيعة الشائعة والبارزة لدى الإنسان.

ب ـ مفهوم (آدم ـ الفرد) الذي هو (شخص واحد) بعد أن تلقى التجريد والعلاقة الاصطلاحية وهو يمثل **المرحلة الثالثة**.

وآدم المرحلة الثالثة هذا هو أبو الإنسان، وأبو الوجود التاريخي، وأبو نوح وإبراهيم وآل عمران، وأبو الجنس البشري الآدمي المتكيف مع الطبيعة من حيث الأنسنة، وليس من حيث أن هذا الجنس من صلبه.

صدق أو لا تصدق!!!

٢ ـ مناقشة الكاتب في ما ذهب إليه:

لن أدخل مع الدكتور شحرور في جدل حول هذا كله. (بشر) (إنسان) (آدم ـ الجنس) (آدم ـ الشخص الفرد) لأن أي جدل عقلي لن يجدي مع هذا الكاتب في مثل هذه المواضيع، حيث أنه ينطلق ابتداء من نظرية مادية بحتة، ويسعى وراء تدعيمها بآيات من النص الإلهي المقدس بأي ثمن، متجاوزاً بهذا السعي كل أصول فهم النص المبنيَّة على قراءة السياق بكامله على أنه وحدة لا تتجزأ، وعلى فهم النص بالنص، وعلى تبيُّنه بالسنة النبوية، وعلى الإحاطة بكافة الظروف والعوامل التي نزلت آيات النص لتعالجها.

ومن كان يسعى سعي هذا الكاتب فسيضرب صفحاً عن كل نقاش مبني على العقل ما لم يسعفه في مسعاه الذي يسعى إليه.

فقط سأعرض لبعض الآيات التي أقحمها الكاتب للتدليل على ما يذهب إليه إقحاماً، وأعطاها من الدلالات ما لا تدل عليه، ولا ينهض لمثل هذه الدلالات المطلوبة ما يشير إليها لا من قريب ولا من بعيد، لا في هذه الآيات التي ساقها لنا الدكتور شحرور ولا في غيرها.

سأعرض للآيات التي تَبْرُز فيها عملية خلق آدم، محاولاً أن أستخلص ـ مع القارئ الكريم ـ الدلالة الصحيحة منها، والوصول إلى الفهم السليم لهذه العملية. وإليكم عرض عملية الخلق هذه في المشاهد الحية التالية:

المشهد الأول: تمهيد مع الملائكة لموضوع الخليفة:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً
قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ
قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ [البقرة: ٣٠].

المشهد الثاني: تحديد مواصفات الخليفة:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٖ مِّنْ حَمَإٖ مَّسْنُونٖ ۝٢٨
فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ
وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي
فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۝٢٩
فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠
إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ۝٣١﴾ [الحجر: ٢٨ ـ ٣١].

لنقف عند هذين المشهدين ولنقرأ الصورة التي يقدمانها لنا:

في المشهد الأول:

١ ـ **إعلام من الله** عز وجل للملائكة بمشيئة شاءها وهي: أنه سيجعل في الأرض خليفة.

في هذا المشهد:

أ ـ عرض لمكان نشاط هذا الخليفة وتحديده بأنه: **الأرض**.

ب ـ لكن ليس فيه أي عرض لا تصريحاً ولا تلميحاً للمكان الذي جرى فيه الحوار بين (الله) و(الملائكة) حول هذا الموضوع.

٢ ـ **سؤال من الملائكة لـ (الله)** عز وجل عما إذا كانت مهمة هذا الخليفة **في الأرض** هي أن يسفك الدماء ويفسد في الأرض مقابل ما يقومون به من التسبيح بحمده والتقديس له.

وليس من داعٍ يدعو، كما ليست هنالك قرينة واضحة تشير إلى أن جواب الملائكة كانَ بمثابة اعتراض على إرادة الله ومشيئته التي انصرفت إلى أن يجعل في الأرض خليفة. خاصة وأن الملائكة: ﴿يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الزمر: ٧٥] ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] ﴿لَا

يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: ٤٩] مما ينفي أي مظنة لحصول الاعتراض منهم.

٣ ـ عدم وجود أية إشارة عن ماهية هذا الخليفة، وعما إذا كان من الملائكة أنفسهم المخلوقين خلقاً خاصاً من **نور**، أم من الجن المخلوقين خلقاً خاصاً من **نار**، فقد انحصر سؤال الملائكة فقط في طلب معرفة مهمة هذا الخليفة أهي (سفك دماء مقابل التسبيح)؟ أم هي غير ذلك؟

في المشهد الثاني:

١ ـ بعد التمهيد الذي ورد في المشهد الأول، كشف الله عز وجل عن مشيئته وإرادته التي شاء أن يكون هذا الخليفة عليها، فأوضح أنه ليس ممن خلقهم خلقاً خاصاً من نور (ملائكة) كما أنه ليس ممن خلقهم خلقاً خاصاً من **نار** (الجن) وإنما هو خلق جديد: **من حمأ مسنون**.

٢ ـ وتأكيداً لمغايرة هذا المخلوق الجديد في طبيعته (لطبيعة الملائكة) و(لطبيعة الجن) فقد أطلق الله عز وجل في هذا المشهد على هذا الخلق الجديد وصفاً آخر هو: **(البشر)** بمقابل وصف **(الجن)** ووصف **(الملائكة)**.

٣ ـ وقد هيأ الله عز وجل الملائكة لموقف آخر ينسجم مع عظم المهمة التي سيقوم بها هذا **المخلوق الجديد** في الأرض.

وقد تجلت هذه التهيئة بأمر الملائكة بالسجود لهذا المخلوق الجديد. بعد أن يتم خلقه. وقد امتثل الملائكة جميعاً لهذا الأمر فسجدوا كلهم في اللحظة التي أمرهم ربهم أن يسجدوا بحلولها إلا إبليس.

وحلول هذه اللحظة كان **(حين نفخ الروح بعد التسوية)** أي حين انتقال هذا المخلوق الجديد من حالة السكون إلى حالة الحركة.

٤ ـ وقد أوضح الله عز وجل الخطوات التي ستمر بها عملية الخلق بأنها:

في الخطوة الأولى: عملية تسوية.

في الخطوة الثانية: عملية نفخ الروح.

وبدهي أنه قبل تنفيذ هاتين الخطوتين فإنه:

أ ـ لن يكون هنالك خلق جديد.

ب ـ لن يكون هنالك ما يمكن أن يطلق عليه اسم (بشر) أو غير ذلك من الأسماء.

جـ - لن تكون هنالك عملية سجود من الملائكة لهذا **المخلوق الجديد من حمأ مسنون** كما أمرهم الله بذلك. أي أن هذه العملية - عملية السجود - لن تحصل إلا بعد تجاوز عملية التسوية إلى عملية نفخ الروح.

وبدهي أن **المخلوق الجديد من حمأ مسنون** الذي أعطي وصف البشر تمييزاً له عن **الملائكة** المخلوقين خلقاً خاصاً من نور، وعن **الجن** المخلوقين من نار هو الذي أطلق الله عز وجل عليه اسم آدم في قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ﴿٦١﴾﴾ [الإسراء: ٦١].

إذن: ومن عرض الله عز وجل للخطوات التي تمت فيها عملية خلق هذا المخلوق الذي اتخذ وصف بشر، والذي سمي باسم **(آدم)** على الوجه الذي تضمنته الآيات التي وثقت لنا مشهد هذا الخلق يتبين لنا ما يلي:

أ - أن عملية التسوية سبقت عملية نفخ الروح وليس العكس.

ب - أن عملية التسوية تعني تسوية الشكل الذي سيكون عليه هذا الخلق الجديد، ولم تكن تعني أبداً أن عملية انتصاب هذا الخلق على قدميه قد تمت قبل النفخ. إذ كيف ينتصب من كان في حالة سكون ولم يكن قد أذن له بعد بالحركة.؟

وبدهي أن الانتصاب هو الانتقال من حالة إلى أخرى، من حالة اللاانتصاب إلى حالة الانتصاب. وهذه العملية لا تكون إلا مع وجود القدرة على الحركة، والحركة لا تكون بدون الروح، فلا انتصاب على قدمين أو على غير قدمين قبل عملية نفخ الروح التي تطلق عملية الانتقال من حالة السكون إلى حالة الحركة، والتي تمد المخلوق بالقدرة على الحركة.

جـ - ونفخة الروح هذه التي مكنت المخلوق الجديد من الحركة، هي التي جعلته مؤهلاً لأن يوصف **بوصف البشر**. إذ لا معنى لإطلاق وصف على (مخلوق ساكن) أكثر من نسبته إلى المادة التي تم تكوينه منها وهي في حالتنا هذه (حمأ مسنون) و(صلصال من طين) و(تراب) كما وثقت ذلك الآيات المتعددة التي نقلت إلينا الحوار الذي تم بين الله عز وجل والملائكة رضوان الله عليهم.

د ـ وبعد نفخة الروح هذه التي نقلت المخلوق الجديد من حالة السكون إلى حالة الحركة أصبح هذا المخلوق مؤهلاً لأمور ثلاثة:

الأمر الأول: أن يعطى اسماً وقد أعطيه وهو (آدم).

الأمر الثاني: أن يقدم له الاحترام الكامل، والإجلال البالغ، باعتبار أنه سيكون خليفة لله على الأرض. وقد كان ذلك بصورة السجود من الملائكة له سجود (احترام) لا سجود (عبادة)، وذلك امتثالاً لأمر الله عز وجل بذلك.

الأمر الثالث: أن تكون له القدرة على تلقي المعلومات. وأن يزود بهذه المعلومات فعلاً، وقد تم توثيق هذا الأمر الثالث بشكل صريح في دلالته، لا يشوبه أي لبس أو غموض.

﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا	لم يترك منها اسماً
ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ	أي عرض المسميات وليس الأسماء
فَقَالَ	الله عز وجل
أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ	الذين علمت آدم بأسماءهم
إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾	في ما قد تظنون من علمكم بكل شيء
قَالُوا۟:	
سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ	لا ما علمته لغيرنا
إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾	
قَالَ:	الله عز وجل
يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ	التي علمتك إياها
فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم	آدم
بِأَسْمَآئِهِمْ	التي تعلمها من الله عز وجل
قَالَ:	الله عز وجل
أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ	
وَٱلْأَرْضِ	
وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾	

[البقرة: ٣١ ـ ٣٣]

وبدهي أن مخلوقاً مثل آدم كان مؤهلاً لتلقي العلم من الله عز وجل، هو

مخلوق كامل الاستعداد وكامل الصفات ليمثل الله على الأرض ويكون خليفة فيها.

٥ ـ من هذا العرض للخطوات التي تمت بها عملية الخلق لهذا:

أ ـ الذي وصف بأنه بشر.

ب ـ وأعطي اسم (آدم).

جـ ـ وتم تزويده بالمعلومات التي لا بد له منها لأداء مهامه في خلافة الله في أرضه.

نجد أن الآيات التي وثقت مشاهد هذه العملية تعرض هذه العملية بكل ظواهرها دون أية إشارة أو أية قرينة على وجود أمور خفية لم يتم الكشف عنها وإظهارها. مما قد يتيح زعم تأويلات وابتداع نظريات لا أساس لها. لكنها آيات أتت بشكل واضح تدحض كل زعم مغرض أو تأويل مفترى.

هذه الآيات التي وثقت العملية بالمشاهد التي عرضناها تظهر:

١ ـ أن العملية بدأت بتمهيد (إني خالق بشراً) (إني جاعل في الأرض خليفة) ولم يكن قد تم خلق شيء بعد أو جعل خليفة.

ويؤكد هذا صيغة اسم الفاعل (خالق) و(جاعل) التي لا تفيد الفورية بالضرورة وإن كانت لا تمنعها، ولكن متابعة الحديث في هذه الصيغة باستعمال أداة الشرط (إذا) في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ﴾ تصرف صيغة (خالق) و(جاعل) عن احتمال الفورية. لتضعها في موضع الاستقبال.

وإذا كان الأمر كذلك بسبب أداة الشرط (إذا) فإن الأمر لا يعني بالضرورة أن عدم الفورية هو تراخي تنفيذ عملية الخلق وعملية الجعل أمراً طويلاً. إذ لا توجد أية قرينة على ذلك في النص، وقد يكون هذا الأمر أقصر ما يكون، بحيث تبدأ عملية الخلق بعد الانتهاء من الحوار بلحظات، فليس في النص ما يمنع من ذلك.

٢ ـ أنه بعد الانتهاء من التمهيد للعملية بالحوار الذي جرى بين الله عز وجل والملائكة، وعندما شاءت الإرادة الإلهية تنفيذ عملية الخلق هذه، فإن الأمر جرى بشكل متتابع دون أي انقطاع بين خطوة وأخرى، حيث تمت التسوية وتلتها عملية نفخ الروح وتلتها عملية السجود.

وقد تم التعبير عن هذه العملية بصيغة تتضمن العطف بالواو وبالفاء دون استعمال أية أداة ـ في هذه الصيغة ـ من أدوات الشرط. أو الأدوات التي تدل على شيء من التراخي مهما كان أمره قليلاً. (فإذا سويته (و) نفخت فيه من روحي (**ف**)قعوا له ساجدين).

وبدهي أن (**الواو**) لا تعني أبداً وفي أي حال من أحوالها أي معنى يفيد الاستقبال أو يدل على التراخي.

وكذلك فإن (**الفاء**) تفيد التعاقب ولكنها لا تفيد أبداً التراخي لأمد دون قرينة تدل على ذلك، والقرينة هنا تدل على الفورية حيث اقترنت (**الفاء**) بفعل الأمر (**قعوا**) وشكلت معه جواب أداة الشرط (**إذا**). ومعلوم أن جواب الشرط وهو الفعل الموقوف على تحقق الشرط ينفذ بتحقق الشرط. وفي حالتنا فإن الشرط لفعل السجود هو تحقق التسوية ونفخ الروح. فمتى تحقق هذا الشرط نفذ الفعل وهو أداء السجود.

وهذا يعني بكل بساطة أن هذا الذي تم وصفه بأنه بشر، قد خلق بالتسوية وبنفخ الروح في زمن واحد، فلا يفصل بين التسوية والنفخ أي فاصل زمني. ولو كان هنالك أي فاصل ما لكان النص قد أشار إليه باستعمال أية أداة من الأدوات التي تدل عليه.

والنص استعمل (**إذا**) قبل التنفيذ.

ولكنه استعمل (**الواو**) و(**الفاء**) عندما حصل التنفيذ.

أضف إلى ذلك أن هذه العملية تمت على مشهد من الملائكة ليتمكنوا من أداء السجود الذي أمروا به دون تأخير، ذلك لأنهم:

﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝٦﴾ [التحريم: ٦].

دون تلكؤ أو إبطاء..

وما دام أمر الملائكة كذلك، فإن عليهم أداء السجود فوراً بمجرد تحقق الشرط وهو التسوية ونفخ الروح، وهذا يستتبع شهودهم لتحقق الشرط.

نخلص من هذا كله إلى أن ما ذهب إليه الدكتور شحرور من:

١ ـ التفريق بين مرحلتين هما: مرحلة **بشر** ومرحلة **إنسان**.

٢ ـ أن التسوية تعني انتصاب البشر على قدمين، بعد أن كان منتشراً في الغابات مع حيوانات أخرى.

٣ ـ أن آدم اسم جنس، وأن هنالك أكثر من آدم واحد.

كل ذلك أمور مبتدعة لا دليل عليها في أي نص من نصوص الآيات التي قدمها لنا لإثبات ما يراه وما يدعيه. والعكس هو الصحيح، حيث أوضحنا كيف أن الآيات التي عرضت لنا مشهد الخلق تدحض ما ذهب إليه وتنفيه.

ولا أجد مبرراً يدعوني للإفاضة في عملية الحوار بين آدم وزوجه من جهة، وإبليس من جهة أخرى، بخصوص الاقتراب من الشجرة التي نهيا عنها. ولا للإفاضة في عملية الهبوط إلى الأرض، لأن شأنها شأن عملية الخلق. لا دليل لدى الدكتور شحرور على ما زعمه بخصوصهما، والآيات التي ساقها لنا بعد ذلك تدحض ما ذهب إليه وتنفيه.

قبل أن أنتهي من هذا البحث أودُّ أن أذكر **أن الدكتور شحرور لم يكن في ما قدمه لنا وخاصة بالنسبة إلى (آدم) معاصراً أبداً، بل كان مغرقاً في الرجعية إلى أبعد حد، حيث أن مقولة وجود أكثر من (آدم) واحد نشأت منذ أمد بعيد، لتدعيم مساعي بعض الفرق التي ظهرت في التاريخ الإسلامي في تنفيذ أغراضها وتسويق أفكارها وآرائها** فقد أنكرت الإسماعيلية مثلاً قصة (آدم) وخروجه من الجنة بسبب أكله من الشجرة كما وردت في نص الآيات التالية:

﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ

وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا

وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾

فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا

فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ

وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ

وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة: ٣٥، ٣٦].

كما فهمها أهل السنة والجماعة، وزعموا أن لهذه القصة تأويلاً باطناً

وهو: **أن آدم لم يكن أول الخلق، وإنما كان قبله عالم عاش بينهم آدم**[١].

كما نقل الدكتور سهيل زكار في كتابه (أخبار القرامطة) عن ابن الجوزي[٢] نص رسالة أرسلها (عبيد الله المهدي) مؤسس الدولة العبيدية إلى (أبي سعيد الجبائي) ـ وهو من أبرز أتباعه ودعاته ـ جاء فيها ما يلي:

(..... وأوصيك بأن تدعوهم إلى القول بأنه كان قبل آدم بشر كثير، فإن ذلك عون لك على القول بقدم العالم...).

ومن الجدير بالتنويه به أن قصة الربط بين مفهوم (بشر) و(وجود يَدَيْن) سبق الكاتب إليها أبرز أهل العرفان الذين يدعي عدم الأخذ بأفكارهم وآرائهم، إلا وهو محيي الدين بن عربي[٣]. وإن يكن ابن عربي قد اعتبر (وجود اليَدَيْن) علامة على صفة البشر، في حين اعتبرها الشحرور علامة على صفة (الإنسان).

وإذن: هذا الذي يتحفنا به الدكتور شحرور على أنه (فهم معاصر) للنص الإلهي المقدس، قائم على أسس علمية موضوعية، **لا يعدو أن يكون نقلاً أميناً لأفكار ومقولات فرق باطنية قديمة، فـ(لا شيء من المعاصرة) في هذه الطروحات التي يقدمها لنا هذا الكاتب، و(لا موضوعية) فيها**. وقد كان أنصف لنفسه وللقارئ لو أنه أحال إلى المصادر التي استقى منها هذا التصور عن (آدم) وهي **المصادر الباطنية** التي أشرنا إليها **ومصادر أهل العرفان من أصحاب المذاهب الصوفية**، ولو كان فعل ذلك لكان أصدق في زعم الموضوعية في البحث من أن يلبس ثوب المعاصرة وهو قد غرق في مصادر قديمة جداً من تراث تلك الفرق الباطنية. وتلك المذاهب الصوفية.

على أننا إذا أردنا أن نحسن الظن كثيراً بالدكتور شحرور، ونجد له بعض العذر في ما يذهب إليه، فإننا نقول بأن ما ذهب إليه بخصوص **(آدم)** و**(بشر)** و**(إنسان)** و**(سوَّيته)** و**(نفخت فيه من روحي)** عائد إلى عدم إدراكه للمعنى السليم

---

(١) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى بالأردن، ص٩٨.

(٢) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى بالأردن، ص١٦٢.

(٣) فصوص الحكم، ابن عربي، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ص١٩٦.

لكل هذه الألفاظ، وللدلالة المطلوبة منها كما وردت في النص.

وإذا كان الدكتور شحرور قد نعى على علماء المسلمين خلطهم بين **الروح والنفس** فإنه قد وقع في ما هو أدهى وأمر وهو: **عدم فهمه للروح كما ينبغي أن تفهم، وعدم فهمه للنفس كما ينبغي أن تفهم**.

والآيات التي أتت على هذين اللفظين واضحة الدلالة، صريحة المعنى، لا تحتمل أي لبس أو غموض.

وإنني في نهاية هذا العرض أضع بين يدي الدكتور شحرور بعضاً من الآيات التي تضمنت لفظ (**بشر**) وأطلب منه تفسيراً لها على ضوء مقولته حول (**البشر**) والتي تتلخص بأنه:

١ ـ الوجود الفيزيولوجي المادي للإنسان.

٢ ـ مثَّل مرحلة ما قبل نفخ الروح.

٣ ـ غير منتصب القدمين وغير محرر اليدين.

٤ ـ وجد على هذه الحالة نتيجة تطور استمر ملايين السنين.

٥ ـ غير عاقل ولا تظهر فيه ظاهرة الوعي.

٦ ـ مفترس.

وهذه الآيات ـ الأمثلة ـ هي:

١ ـ ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [آل عمران: ٧٩].

هل يقول للناس: كونوا عباداً لي من دون الله، أو يمتنع عن مثل هذا القول، من يتصف بأنه: غير عاقل، ولا تظهر فيه ظاهرة الوعي؟

ثم هل يقول (**بشر**) لم تنفخ فيه الروح بعد لـ(**الناس**) الذين نفخت فيهم هذه الروح مثل هذا القول؟

ألا ترى أن ذلك يستحيل حصوله مادياً؟ إذ كيف يقول السابق بملايين السنين قولاً لمن أتى بعده بملايين السنين؟

أجبني وأجب القراء، وقدم لنا تفسيراً جزاك الله.

٢ ـ ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الكهف: ١١٠].

هل يقول مثل هذا القول، بل قبل ذلك هل يدرك مثل هذا القول، وهل يدرك معنى الوحي من يتصف بأنه: غير عاقل، ولا تظهر فيه ظاهرة الوعي؟

ثم هل يفهم مثل هذا القول ويدرك معناه ويدرك معنى الوحي ومعنى وحدانية الإله بشر مثله ـ ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ ـ لا يعقلون ولا تظهر فيهم ظاهرة الوعي؟

أجبني وأجب القراء، وقدم لنا تفسيراً جزاك الله.

٣ ـ ﴿فَكُلِى وَٱشْرَبِى وَقَرِّى عَيْنًا ۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴿٢٦﴾﴾ [مريم: ٢٦].

فهل تمتنع مريم أم المسيح من أن تقول:

﴿إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ للناس الذين نفخت فيهم الروح وهم يعقلون وتظهر فيهم ظاهرة الوعي؟ لتقول هذا القول لأحد من **(البشر)** ـ أي أحد تراه منهم ـ وهو الذي يتصف بأنه غير عاقل ولا تظهر فيه ظاهرة الوعي؟ وما جدوى مثل هذا القول لمن لا يعي ولا يعقل؟

ثم هل اجتمع في زمان واحد **بشر وإنسان** كما توحي بذلك هذه الآية حيث ورد فيها بصدد حادثة واحدة:

﴿عَيْنًا ۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا﴾ و﴿فَقُولِىٓ... فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾.

أم أن مرحلة البشر التي استمرت ملايين السنين كانت قد انتهت قبل وجود مريم بزمن مديد؟

أجبني وأجب القراء وقدم لنا تفسيراً جزاك الله.

٤ ـ ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾﴾ [مريم: ١٧].

هل كانت مريم (إنساناً) أم كانت (بشراً)؟

هل يرسل الله عز وجل من لا يعي ولا يعقل إلى من لا يعي ولا يعقل؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وإن كانت مريم **(إنساناً)** فهل يرسل الله عز وجل من يتمثل لها (بشراً)؟ وما جدوى إرسال **بشر** لا يعي ولا يعقل إلى إنسان يعي ويعقل؟ مرة ثانية نقول: تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ثم ماذا يعني وصف هذا البشر الذي تمثله هذا الرسول بالاستواء في قوله: (بشراً سوياً)؟ وهل الاستواء كان حاصلاً في مرحلة (البشر) أم أنه حصل في مرحلة (الإنسان) حين نفخت الروح في البشر؟

وهل القصد من وصف هذا الذي تمثل به الرسول بأنه (بشر) وبأنه (سَويٌ) سوى الدلالة على أنه كان منتصباً على قدمين؟ بينما تقرر أنت بأن الاستواء على قدمين كان بعد الأنسنة؟

أجبني وأجب القراء وقدم لنا تفسيراً جزاك الله

أكاد أن أقول: سامح الله الدكتور شحرور فقد أتعبنا وأتعب نفسه فيما لا برهان عليه ولا دليل.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

القسم الثالث: حنيف ـ فؤاد

أولاً ـ الحنف:

١ ـ بمفهوم الدكتور شحرور:

هنا يحاول الدكتور شحرور أن يخلط بين المعنى المعجمي لكلمه (الحنف) التي اشتقت منها كلمة (حنيف)، وبين الاستعمال الإلهي لهذه الكلمة في النص الإلهي المقدس الذي أوحي به إلى محمد ﷺ كتاباً، حيث استعملت هذه الكلمة **لتأكيد الحنف إلى جانب الاستقامة دون سواها**، بما يجعل من كلمة (حنيف) في استعمال النص الإلهي المقدس ما تكاد به أن تكون بديلاً عن كلمة (مستقيم).

ويعتمد الكاتب في مسعاه هذا على أن (حنيف) من (حنف) وهي ـ كما يقول ـ تعني في اللسان العربي **الميل والانحراف**[١].

ولا يكتفي بذلك، بل يعقد نوعاً من الصلة بين (**الحنف**) و(**الجنف**)، وذلك بعد أن يقرر بأن (**الجنف**) هو الانحراف والميل في القسمة، ويستشهد بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا﴾ [البقرة: ١٨٢] دليلاً على ما ذهب إليه.

ثم يضع هذا الكاتب كلمة (**الحنيفية**) في مواجهة كلمة (**الاستقامة**) ليقرر مبدأ التناقض الذي يكمن فيه جدل التشريع، وبالتالي تطوره، وليقرر أيضاً:

أنه بدون هذا التناقض يستحيل فهم الدين الإسلامي فهماً معاصراً، ويستحيل الاقتناع بصلاحيته لكل زمان ومكان[٢].

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٤٨.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٤٧.

نحن سندحض ما ذهب إليه الدكتور شحرور **من** خلال معجمه الذي اختاره من بين سائر المعاجم وهو (مقاييس اللغة) لا من أي مرجع آخر، ثم من خلال رسم الصورة السليمة الصحيحة لمفهوم (الحنف) و(الاستقامة) كما استعمل في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

أ ـ في معجم مقاييس اللغة ورد ما يلي:[1]

الحنف: الحاء والنون والفاء أصل مستقيم، وهو **(المَيَل)** يقال للذي يمشي على ظهور قدميه (أحنف).

وقال قوم ـ وأراه الأصح يقول ابن فارس ـ إن الحَنَفَ إعوجاج في الرجل إلى داخل.

والحنيف: **المائل (إلى) الدين المستقيم**، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ **والأصل هذا**، ثم يتّسع في تفسيره فيقال: **الحنيف**: الناسك، ويقال هو: المختون ويقال: هو **المستقيم الطريقة** ويقال: **يتحنف**: **أي يتحرى أقوم الطريق**.

الجنف[2]: الجيم والنون والفاء أصل واحد، وهو المَيْل والمَيَل، يقال جَنَفَ إذا عدل وجار، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا﴾ ورجل أجنف إذا كان في خَلْقه مَيْل. ويقال: لا يكون ذلك إلا في الطول والانحناء، ويقال تجانف **(عن)** كذا إذا مال. قال:

تجانفُ عن جل اليمامة ناقتي وما عدلت عن أهلها لسؤالها

هذا ما ورد في معجم مقاييس اللغة بخصوص كلمة (حنف) وكلمة (جنف).

وإذا كان ما ورد في هذا المعجم لا يخرج البتة عن إعطاء كل من كلمة (الحنف) و(الجنف) معنى (المَيَل) دون سواه، فإن الدكتور شحرور ـ لسبب لا نعرفه ـ أقحم على هذا المعجم الذي اعتمده دون سواه من المعاجم العربية ما ليس منه، وما لا يحتوي عليه، ذلك أنه عرف (الحنف) و(الجنف) ليس

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٢ ص١١٠.

(٢) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج١ ص٤٨٦.

بـ(**الميل**) فقط كما ورد في هذا المعجم وإنما بـ(**الانحراف**) أيضاً.

كلمة (**الانحراف**) لا أثر لها في معجم مقاييس اللغة عند تعرضه بالشرح لكلمة الـ(**حنف**) ولكلمة الـ(**جنف**) فلماذا يفعل الدكتور شحرور هذا؟

٢ ـ الرد على الدكتور شحرور:

الأمانة العلمية تقتضي نقلاً أميناً من المصدر دون زيادة فيه، فإذا كان لهذه الزيادة مبرر فإن على الناقل أن يعزو هذه الزيادة إلى نفسه بشكل واضح، لا أن يوهم القارئ أنها من المصدر الذي يعتمده وينقل منه ويرجع إليه، وإلا كانت الأمانة في النقل موضع شك وارتياب.

ولو رجعنا إلى معجم (مقاييس اللغة) للوقوف على معنى (حرف) التي منها تشتق كلمة (انحراف) لربما عرفنا بعضاً من دوافع هذا الكاتب لارتكاب ما ارتكب، ولإقحام ما أقحم على هذا المعجم الذي ورد فيه ما يلي:

حرف[1]: **الحاء والراء والفاء ثلاثة أصول: (حد الشيء) و(العدول) و(تقدير الشيء).**

فأما الحد: فحرف كل شيء حدُّه كالسيف وغيره..... إلخ.

والأصل الثاني: الانحراف (عن) الشيء يقال: انحرف عنه ينحرف انحرافاً، وحرفته أنا **عنه**، أي عدلت به **عنه**، ولذلك يقال: محارَف، وذلك إذا حورف كسبه فميل به **عنه** وذلك كتحريف الكلام وهو عدله **عن** جهته، قال الله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾.

ولو قارنا الآن بين:

الحنف: الذي هو: ميل (**إلى**)

والجنف الذي هو: تجانف (**عن**).

والحرف ـ الذي هو: الانحراف (**عن**)

لربما لمسنا بعض ما يدفع هذا الكاتب الدكتور شحرور إلى الاستعانة بـ(**الجنف**) في عرضه لمعنى (الحنف) وسعيه لإقامة صلة متينة بين هذين

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٦٩.

اللفظين، وكذلك إلى إقحام الـ(**حرف**) والـ(**انحراف**) على معنى (**الحنف**) و(**الجنف**) رغم أن المعجم الذي اعتمده لا يتضمن ذلك الذي أقحم عليه.

وفي النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً استعملت كلمة (**حنيف**) في كل الآيات التي وردت فيها بمعنى **الميل** (**إلى**)، ولم تستعمل مرة واحدة بمعنى (**الجنف**) أو (**الانحراف**) وبمعنى **الميل** (**عن**).

كما استعملت للتأكيد **على أن هذا** (**الميل**) **كان** (**إلى الاستقامة**) **وليس** (**عن الاستقامة**) بحيث أوجد هذا النص الإلهي المقدس نوعاً من الترابط والتلاحم المتين بين مفهوم (**الحنف والحنيفية**) ومفهوم (**الاستقامة**) ينفي أي وجود للضدية وللتناقض بينهما.

وهذا سرد بجميع هذه الآيات التي بلغت اثنتي عشرة آية نوزعها على مجموعتين:

المجموعة الأولى:

١ ـ ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ۗ
قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البقرة: ١٣٥]

٢ ـ ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا
وَلَـٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [آل عمران: ٦٧]

٣ ـ ﴿قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُۗ فَٱتَّبِعُوا۟ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٩٥﴾﴾ [آل عمران: ٩٥].

٤ ـ ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام: ٧٩].

٥ ـ ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [النحل: ١٢٠]

٦ ـ ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٣﴾﴾ [النحل: ١٢٣].

٧ ـ ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ﴾ [الحج: ٣١].

٨ ـ ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ

حَنِيفًاۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾ [النساء: ٢٥].

المجموعة الثانية:

٩ - ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾﴾ [الأنعام: ١٦١].

١٠ - ﴿وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [يونس: ١٠٥].

١١ - ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

١٢ - ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾﴾ [البينة: ٥].

لنتأمل هذه الآيات معاً حيث تظهر لنا الصور التالية:

الصورة الأولى: أن تسع آيات، سبعاً في المجموعة الأولى واثنتان في المجموعة الثانية، ورد (الحنف) فيها في جانب و(الشرك) في جانب آخر، أي أن (الحنف) و(الشرك) ضدان كل في جانب لا يتلقيان.

الصورة الثانية: أن (**الحنف**) ضد (**الشرك**) كان ديناً وملة. فلقد ورد باعتباره (**ملة**) في خمس آيات أربع منها في المجموعة الأولى وواحدة في المجموعة الثانية.

ووردت هذه (**الملة**) على أنها (**دين**) في ثلاث آيات تشكل آيات المجموعة الثانية بكاملها.

الصورة الثالثة: أن قوام هذا (الدين) وهذه (الملة) هو (الاستقامة) بمواجهة (الانحراف) عن الاستقامة إلى (الشرك) وقد ورد ذلك في ثلاث آيات تشكل آيات المجموعة الثانية.

وبهذا الربط بين الدين المستقيم وما (حنف) إبراهيم إليه تُدحض مقولة التضاد والتناقض بين (**الحنف والحنيفية**) من جهة و(**الاستقامة**) من جهة أخرى وهي المقولة التي قررها هذا الكاتب الدكتور شحرور لتنهض حقيقة التضاد

والتناقض بين (الحنف والحنيفية) من جهة و(الشرك) من جهة ثانية.

الصورة الرابعة: هي أن إبراهيم عليه السلام قد (**حنف**) أي مال إلى جانب هذا الدين القيم ولم يبدل (**حنفه**) هذا أبداً، فقد تتالت هذه الآيات الاثنتي عشر على ذلك. دون أية إشارة إلى أن إبراهيم قد غير بعد (**حنفه**) إلى هذا الدين أو بدل.

الصورة الخامسة: أن هذا الدين المستقيم هو الإسلام، وقد وثقت آيتان في المجموعة الأولى هما الآية (٦٧ آل عمران) و(٢٥ النساء) ذلك.

أضف إلى هذا أن ثمة الآية (٧٨ الحج) توثق بوضوح أن إبراهيم هو الذي أطلق على الذين يتبعون ملته اسم (المسلمين) باعتبار أن (الدين والملة) التي (**حنف**) إليهما كانا (**الإسلام**) ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ٧٨﴾ [الحج: ٧٨].

وإذن: فإن محاولة الدكتور شحرور لترسيخ مقولتيه:

١ ـ مقولة التضاد والتناقض بين (الحنفية) و(الاستقامة).

٢ ـ مقولة استحالة فهم الدين الإسلامي فهماً معاصراً، وكذلك استحالة الاقتناع بصلاحية هذا الدين لكل زمان ومكان بدون هذا التناقض.

لا تجد لها سنداً في الآيات التي حشدها لتأكيد مذهبه هذا، بل إن الآيات الاثنتي عشرة التي سقناها آنفاً تؤكد التعاضد والتلاحم وليس التضاد والتناقض بين (**الحنيفية**) و(**الاستقامة**)، كما تؤكد على أن هذه (**الحنيفية**) كانت إلى جانب الدين القويم القائم على الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه وعلى أن القضاء والقدر من الله عز وجل في مواجهة جانب الشرك بالله، والكفر بكل ما يتبع ذلك من مقتضيات الإيمان.

ونؤكد على خطورة طرح الدكتور شحرور لمفهوم التناقض بين (الحنف) و(الاستقامة)، وإصراره على ضرورة فهم الإسلام فهماً قائماً على هذا التناقض بين المفهومين. لكي يكون معاصراً وكذلك إصراره على عدم القناعة بصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان بدون الأخذ بنظرية التناقض هذه.

والخطورة في طرح الدكتور شحرور تتجلى في **أن الأخذ بمقولة التناقض يؤدي إلى الميل عن الاستقامة كلما بدت الاستقامة عائقاً أمام ما تفرزه المجتمعات من ظواهر خلال تطورها.**

وهذا فهم يحتاج إليه الذين يطلبون من الإسلام أن يعطي المشروعية للظواهر الحادثة في المجتمعات ـ كيفما كانت هذه الظواهر ـ حتى يعطي البرهان المقنع على أنه صالح لكل زمان.

الدين الحقيقي لمثل هؤلاء هو التطور العضوي للمجتمعات بفعل مؤثرات مادية وبيئية وفلسفية كثيرة قد لا يكون لها في المنهج الإسلامي الصحيح تقييم مقبول، بل ربما كان التقييم الإسلامي لها تقييماً سلبياً.

ومثل هؤلاء لا يريدون من الإسلام إلا أن يكون غطاء لما يؤمنون به يمدهم بالمشروعية، فلا يشار إليهم على أنهم مخالفون له غير متبعين لأوامره ونواهيه، بل يشار إليهم على أنهم هم المسلمون حقاً وصدقاً، فهم **(الأحناف)** الذين **يميلون نحو اليسار تارة ونحو اليمين أخرى**، ويجرون الإسلام معهم كيفما مالوا، وإلى أي جهة انحازوا وانحرفوا.

إنهم بكل بساطة **جماعة (المسلمين على مضض) والإسلام يحتاج إلى مسلمين مؤمنين على بصيرة، راغبين بالدين لا راغبين عنه**، فرحين بما هداهم ربهم لا كارهين، يتذوقون لذة السعادة ويحسون نشوة الطمأنينة كلما سارعوا في فعل الخيرات ونأوا عن فعل المنكرات.

الإسلام لا يحتاج إلى (المسلمين على مضض) الذين لا يكتفون بالإساءة إليه فقط حين يأتون ما نهوا عنه، ويعزفون عما أمروا به ويسلكون غير الطريق المستقيم الذي أمروا بأن يكونوا حنفاء إليه لا إلى سواه، لكنهم يلبسون عمامته وينصِّبون من أنفسهم منظرين يبدعون ما شاؤوا فيه يحدثون وهذا هو الانحراف عينه.

إلى هؤلاء أقول:

الإسلام لا يؤدي مهمة (النواس) ولم يُرسل محمد ﷺ به لهذا الغرض.

الإسلام ليس ديناً (يتذبذب) من حال إلى حال حسب الحاجة وحسب الطلب.

٣ ـ صلاحية الإسلام لكل زمان:

وصلاحية الإسلام لكل زمان لا تعني ما يفهمه هؤلاء **المسلمون على مضض**، أو بالأحرى ما يريدون الانحراف بالإسلام نحوه.

إن مفهوم صلاحية الإسلام لكل زمان لا يستند إلى أي قانون جدلي. وهو لا يحتاج إلى برهان من الفلسفة المبنية على قواعد الجدل، لأنه ليس وليد هذه الفلسفة أصلاً وليس من صناعتها.

هذا المفهوم يحتاج إلى راسخين في مجموعتين علميتين واسعتين جداً وكبيرتين جداً، متباعدتين أحياناً ومتقاربتين أحياناً أخرى.

هاتان المجموعتان هما:

١ ـ مجموعة العلوم الإسلامية:

التي تضم على سبيل المثال لا الحصر علوم القرآن والحديث والسيرة والفقه وأصول الفقه وحتى علم الكلام وما تعلق بذلك كله. وكذلك علوم اللغة العربية في نحوها وصرفها وبيانها، وفي فقه هذه اللغة ولهجاتها وما تعلق بذلك كله.

وهذه المجموعة **تعكس الصورة التي أراد (الله تعالى) للناس أن يكونوا عليها**، سواء:

أ ـ في علاقتهم به من حيث كونه المعبود الواحد الأحد وكونهم المدينين بالعبودية له وحده دون سواه، العابدين له على ما أراد منهم أن يتعبدوه به، وذلك فيما يسمى بـ(فقه العبادات).

ب ـ أو في علاقتهم بعضهم مع بعض، وإقامة هذه العلاقة على ما يضمن حصول كل ذي حق على حقه، وعلى إشاعة العدل بين الناس في شتى النواحي التي لا تستقيم إلا بالعدل. وذلك فيما يسمى بـ(فقه المعاملات).

جـ ـ أو في علاقتهم كأفراد مع الدولة باعتبارها السلطة الحاكمة المستخلفة عليهم لإقامة شرع الله وذلك فيما يسمى بـ(فقه السياسة الشرعية).

د ـ أو في علاقتهم مع المجتمع لمنع طغيان الأفراد عليه بالاعتداء على أسسه ونظامه ووحدة كيانه، والإساءة إلى ترابط العلاقات بين أفراده

وقيامها على أساس سليم. وذلك بمنع الاعتداء على أي حق لا ينحصر أثره بالفرد المعتدى عليه بل يمتد إلى أن يشكل اعتداء على المجتمع نفسه، وذلك فيما يسمى بـ(فقه الحدود والجنايات) وكل ما تعلق بذلك.

ومصادر هذه المجموعة من العلوم هي مصادر إلهية موحى بأصولها من الله عز وجل، ويقوم الرسول ﷺ ببيانها، ويقوم علماؤها بعبء الاجتهاد ضمن ضوابطها لاستنباط الأحكام لكل حادث طارئ ومستحدث وجديد، أو ما تعلق بعلاقات الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول وهو ما يسمى بـ(فقه السلم والحرب).

٢ ـ مجموعة العلوم القانونية الوضعية:

التي تضم على سبيل المثال العلوم الجنائية وفقه العلاقات المدنية وأصول المحاكمات والعلوم المتعلقة بقواعد الإثبات وما تعلق بذلك كله.

وهذه المجموعة **تعكس الصورة التي يريد (الناس) أن يكونوا عليها سواء:**

أ ـ سواء في علاقتهم مع الدولة وهو ما يسمى بـ(فقه القانون الدستوري).

ب ـ أو في علاقات دولتهم مع الدول الأخرى وهو ما يسمى بـ(فقه القانون الدولي).

جـ ـ أو في علاقاتهم بعضهم مع بعض وهو ما يسمى بـ(فقه القانون المدني).

د ـ أو في علاقات الأفراد بالمجتمع وهو ما يسمى بـ(فقه القانون الجنائي) وكل ما يتعلق بذلك.

ومصادر هذه المجموعة هو ما (يتواضع) الناس على أنه يحقق مصالحهم كأفراد أو كجماعات، وهي ـ على هذا ـ مصادر بشرية المنشأ لا علاقة لها بأي وحي علوي من الله عز وجل. ولذلك لا تلح هذه المجموعة ولا تعير كبير اهتمام لما يسمى في المجموعة الأولى بـ(فقه العبادات).

وسبب الاختلاف في مصادر هاتين المجموعتين هو من حيث أن:

مصدر المجموعة الأولى هو: الله ورسوله.

ومصدر المجموعة الثانية هو: البشر أنفسهم.

وبسبب من كون الناس في المجموعة الأولى مجتهدين فقط في ما أنبأهم

به محمد ﷺ عن ربه سواء بالنص الإلهي المقدس ذاته الموحى إليه كتاباً، أو بالمعنى الذي أوحي به إليه وتركت صياغته له وهو ما يعرف بالحديث الشريف والسنة النبوية.

وبسبب من كون الناس في المجموعة الثانية لا تقتصر مهمتهم على الاجتهاد فقط وإنما يقومون بدور ومهمة واضع أسس التشريع نفسها.

أقول: بسبب من هذا الاختلاف بين مصدري المجموعتين تبدو مسألة إعجاز الإسلام في صلاحيته لكل زمان ومكان نموذجاً منفرداً لا يمكن مضاهاته بأي نظام آخر.

ذلك أن الأمر بالنسبة للمجموعة الثانية جد يسير لأن أهل هذه المجموعة وأتباعها هم الذين يضعون التشريع الذي يرونه مناسباً لهم في الزمان والمكان. سواء كان ذلك بتطوير تشريع سابق أو بوضع تشريع جديد لا علاقة له بما سبقه، لأنهم هم الأصل الذي يصدر التشريع عنه وليس أي مصدر آخر.

أما بالنسبة للمجموعة الأولى فإن الأمر مختلف جداً، فأي اجتهاد لإنجاز تشريع في عصر ما أو في مكان ما، مرتبط ارتباطاً عضوياً بما سبقه وبما سيلحقه. ذلك أن المنطلق هو من أساس واحد، والبناء على أصل واحد وقواعد ثابتة، والاجتهاد ينطلق من معطيات هذا الأساس، والبناء يقوم على هذه القواعد، والإعجاز كامن في أن هذا الأساس وهذه القواعد تمت صياغتها من خالق البشر لتستوعب كل ما يواجهه البشر من عوارض الزمان والمكان، وحادثات الأمور في كل منهما. فخالق البشر أدرى بمن خلق في أحواله كلها، في سره وفي علانيته ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧﴾ [النحل: ١٧].

﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ۝١٩﴾ [النحل: ١٩].

ومن هذا التمايز بين من يخلق ومن لا يخلق، وبين من يعلم السر والعلن ومن لا يعلم إلا ما يعلن فقط ولا يعلم من السر شيئاً، كانت صياغة القواعد والأسس في النظام الإسلامي تتميز بالإحاطة الكاملة لكل الحادثات والمتغيرات في كل زمان ومكان، بينما لا تمتد الأسس والقواعد في النظام الوضعي ـ بسبب من جهلها المسبق بما سيكون في الأزمنة اللاحقة ـ إلا للحالة التي تواجهها في زمان معين ومكان محدد، فإذا ما تغير ظرف وتبدلت حالة كان على أهل النظام

الوضعي ترك ما كان وابتداع ما يناسب الحالة، فلا ترابط ـ بالضرورة ـ بين ما كان، وما هو كائن، وما سيكون، لا بالأسس ولا بالأبنية التي تقوم على هذه الأسس. وبذلك فإن التشريع الوضعي لا يمكن وصفه بأنه صالح لكل زمان ومكان، لأن أسسه دائمة التغيُّر والتبدل باستمرار في الزمان وفي المكان.

وبالإجمال فإن التشريع في النظام الوضعي يحمل مهمة إيجاد حلول لتأمين مصالح فردية وآنية تحمل في طياتها من بذور الظلم أكثر مما تحمل من بذور العدل والمساواة بين الناس من جهة وبين الناس والمجتمع من جهة ثانية، ذلك أن للمصالح الفردية تأثيراً في صياغة التشريع لا ينكر.

أما في النظام الإسلامي فإن التشريع يحمل مهمة بناء المجتمعات على أساس العدل بعيداً عن تأثير المصالح، وهو بهذا يصون المصالح كلها فردية كانت أو جماعية ويحافظ عليها، وفي نفس الوقت يحول دون طغيان مصلحة منها على أخرى. وهذا أمر مطرد في النظام الإسلامي في كل زمان ومكان وهو مفقود في الأنظمة الوضعية.

وهذا الأمر بالنسبة للنظام الإسلامي لا علاقة له بمواضيع الفلسفات الجدلية أو غيرها، لأنه ليس مستمداً منها في الأساس، وهو ليس من صنع فيلسوف أياً كانت نظرياته.

وهذه الميزة للإسلام شهد لها أساطين النظم التشريعية الوضعية. وأقدم مثالاً على ذلك مقطعاً من بحث للعلامة الحقوقي الكبير عبد الرزاق السنهوري منشوراً في مجلة القضاء العراقية (في العدد الأول من السنة الثانية ١٩٣٦) ومنقولاً في العدد (٦ ـ ٧) للسنة الأولى من مجلة نقابة المحامين بدمشق. وتبناه العلامة الكبير الأستاذ المرحوم مصطفى الزرقا في كتابه (الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ـ الجزء الأول ـ المدخل الفقهي العام صفحة ٢١٠) حيث جاء في هذا البحث عن صلاحية الشريعة الإسلامية للخلود في ميدان التطبيق المدني ما يلي:

(لا أريد الاقتصار على شهادة الفقهاء المنصفين من علماء الغرب كالفقيه الألماني (كوهلر KOLHER) والأستاذ الإيطالي (دليفيشيو DELVECHIS) والعميد الأمريكي (ويكمور WIGMORE) وكثيرين غيرهم ممن يشهدون بما

انطوت عليه الشريعة الإسلامية من مرونة وقابلية للتطور، ويضعونها إلى جانب القانون الروماني والقانون الإنكليزي إحدى الشرائع الأساسية الثلاث التي سادت ولا تزال تسود العالم. وقد أشار الأستاذ (لاميير LAMHERT) الفقيه الفرنسي المعروف في المؤتمر الدولي للقانون المقارن الذي انعقد في مدينة لاهاي سنة ١٩٣٢ إلى هذا التقدير الكبير للشريعة الإسلامية الذي بدأ يسود بين فقهاء أوروبا وأمريكا في العصر الحاضر.

ولكني أرجع للشريعة نفسها لأثبت صحة ما قررته، ففي هذه الشريعة عناصر لو تولتها يد الصياغة فأحسنت صياغتها لصنعت منها نظريات ومبادئ لا تقل في الرقي والشمول وفي مسايرة التطور عن أخطر النظريات الفقهية التي نتلقاها اليوم عن الفقه الغربي الحديث.

وإني آتٍ بأمثلة أربعة اضطررت للاقتصار عليها لضيق المقام:

يدرك كل مطلع على فقه الغرب أن من أحدث نظرياته في القرن العشرين نظرية (التعسف في استعمال الحق) ونظرية (الظروف الطارئة) ونظرية (تحمل التبعة) ونظرية (مسؤولية عديم التمييز). ولكل نظرية من هذه النظريات الأربع أساس في الشريعة الإسلامية لا يحتاج إلا إلى الصياغة والبناء).

من كلام الدكتور السنهوري هذا نلمس كيف أن الفقه الغربي إنما اهتدى إلى هذه النظريات في القرن العشرين، بينما احتوى النظام الفقهي الإسلامي على مضمون هذه النظريات منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان.

هذه النظريات التي اهتدى إليها الفقه الغربي الآن في القرن العشرين والتي احتوى أصولها الفقه الإسلامي منذ أكثر من أربعة عشر قرناً لم يجر بناؤها لا في الفقه الغربي ولا في الفقه الإسلامي على أساس من قوانين الجدل، وإنما بنيت في الفقه الغربي لتلبية مصالح فرضتها ظروف وأحوال الناس في القرن العشرين، ولم تكن للمجتمع الغربي حاجة بها قبل ذلك، بينما بنيت في الفقه الإسلامي لأنها قواعدُ لبناءِ مجتمعٍ قائم على العدل منذ أول يوم أوحي بالنص الإلهي المقدس المؤسس لهذا الفقه على محمد ﷺ وحتى تقوم الساعة. وهي قواعد قائمة، وما تحتاج إليه من عصر إلى آخر هو إعادة الصياغة بما يلائم لغة وظروف كل عصر ضمن ضوابط إشاعة العدل ومنع الظلم.

ثانياً ـ الفؤاد:

وهنا أيضاً يخلط الدكتور شحرور بين عدة مواضيع محاولاً إعطاء (الفؤاد) معنى ذا ارتباط مادي بعنصر من أعضاء جسم الإنسان، إلا أن الإرهاق الذي كابده أثناء محاولته هذه جعله يتخبط بين عدة معان لا يمكن جمعها على لفظ واحد مثل لفظ (الفؤاد)، فأتت محاولته هذه دليلاً على الضنى في بذل الجهد للسعي وراء الدليل. دون التمكن من الإمساك ولو بأوهى من خيط العنكبوت. ولنعرض هذه المحاولة التي حاولها هذا الكاتب دون جدوى:

يعرض لنا هذا الكاتب الآية الكريمة ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦].

مع ثلاث آيات أخرى ورد فيها لفظ فؤاد هي[(١)]:

﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٨،].

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الملك: ٢٣].

﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾ [السجدة: ٩].

ليصل من هذا العرض والمقارنة إلى النتيجة التالية[(٢)]:

بما أن السمع والبصر هما وظائف لأعضاء.

وبما أنه عطف الفؤاد عليهما.

نستنتج **أن الفؤاد وظيفة لعضو وليس عضواً**.

وقد وصل الكاتب إلى هذه النتيجة بعد أن لاحظ بأن السمع وظيفة لعضو هو الأذن وأن البصر وظيفة لعضو هو العين[(٣)].

الأذن عضو مادي ملموس يؤدي وظيفة **السمع**.

والعين عضو مادي ملموس يؤدي وظيفة البصر.

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٦٩.

(٢) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٧٠.

(٣) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٦٩.

فلم لا يكون هنالك عضو مادي ملموس يؤدي وظيفة **الفؤاد؟**

ولا يكتفي الدكتور شحرور ـ وليته اكتفى ـ بالاحتجاج بدعوى العضو الذي يؤدي وظيفة دون أن يكشف لنا عن هذا العضو الذي يؤدي وظيفة **(الفؤاد)** هذه، لكنه توسع في عرض ما يسعى إليه بشكل ابتعد فيه حتى عن العضو المادي الذي يحتاج إلى وظيفة وحتى عن الوظيفة التي تبحث عن عضوها المادي.

لم يعد (الفؤاد) قاصراً على كونه وظيفة تبحث عن عضو، وإنما أصبح مكلفاً بوظائف كثيرة، وحمالاً لمهام خطيرة جداً، ورسولاً و.... و... إلخ.

وكما ورد في الصفحات ٢٧٠ و٢٧١ و٣٠٠ من كتابه فإن الفؤاد:

هو: **وظيفة لعضو** وليس عضواً (ص٢٧٠ سطر ٦).

وهو: **المرحلة الأولى** من مراحل التفكير الإنساني (سطر ٢٧).

وهو: **القاسم المشترك** بين أهل الأرض جميعاً عالمهم وجاهلهم (سطر ٢٧).

وهو: **الأدراك الناتج عن طريق الحواس مباشرة** وعلى رأسها السمع والبصر (سطر ٦).

وهو: **المقدمات المادية** للفكر الإنساني (سطر ٦).

وهو: **تبليغ القرآن بشكل مباشر** عن طريق الوحي وهو لم يأت عن طريق السمع والبصر (سطر ١٣).

وهو: وبداية الوحي التي كانت فؤادية (سطر ١٦).

وهو: **مرحلة الإقلاع للفكر الإنساني** (ص٢٧١ سطر ١٤).

وهو: **الصاعق لمرحلة الفكر الإنساني (سطر ١٤)**.

وهو: **القلب** (ص٣٠٠ سطر ٣).

وهو: **بداية نفخة الروح** (ص٣٠٠ سطر ١٣).

ونحن القراء لنا أن نتساءل:

أي عضو هذا الذي يقوم (الفؤاد) بأداء هذه الوظائف الكثيرة والمهام الجسام له؟

عرفنا بأن الأذن عضو مادي وعرفنا لها وظيفة واحدة هي السمع، وعرفنا بأن العين عضو مادي وعرفنا لها وظيفة واحدة هي البصر، أو ليس من حقنا أن

نعرف شيئاً عن ذلك العضو المادي الذي تعددت وظائفه، وتنوعت مهامه؟ هذه الوظائف والمهام الجسام التي تجتمع كلها على اختلاف أغراضها، وتباين آثارها، وتعدد حالاتها، تحت اسم واحد هو (الفؤاد)؟

كان على الدكتور شحرور ـ لو كان متأكداً من سلامة طرحه، ومن جدية هذا الطرح ومن علميته ـ أن يبذل الجهد مهما أضناه، والسعي مهما أتعبه، والبحث مهما أربكه، والتقصي مهما نأى به وأبعده، كي يتعرف إلى هذا العضو المادي الذي تتوقف عليه كل هذه المهام والوظائف الكبيرة وتصدر عنه كل معطيات الأنسنة لبني الإنسان[1].

نحن القراء، لنا أن نتساءل أيضاً عن معنى التعريفات التالية:

التعريف الأول: الفؤاد هو المرحلة الأولى من مراحل التفكير الإنساني:

فهل هذه المرحلة حصلت وانتهت عند نفخ الروح في آدم؟ أم أنها تتجدد مع كل وليد لدى نفخ الروح فيه؟

إن كانت مرحلة حصلت وانتهت، فإن الوظيفة تكون قد استنفذت أغراضها ولم يعد لها سبب يبرر وجودها، ولكان الحديث عن (**فؤاد أم موسى**) مثلاً نوعاً من الحديث عن شيء غير موجود، ومعاذ الله أن يكون الأمر كذلك.

وإن كانت مرحلة تتجدد مع كل وليد لدى نفخ الروح فيه، فعلى الكاتب أن يثبت أن هذا الوليد في (لحظة النفخ) يكون قادراً على ممارسة التفكير الإنساني ولو بأدنى صوره.

وما لم يثبت الكاتب هذه القضية، فإن تعريفه للفؤاد على هذا الشكل يغدو نوعاً من العبث بالمفاهيم نجل الكاتب الدكتور شحرور أن يمارسه معنا.

التعريف الثاني: الفؤاد هو القاسم المشترك بين أهل الأرض جميعاً عالمهم وجاهلهم:

يمكن قبول (**جاهلهم**) من الكاتب، باعتبار أن التعريف الأول له يتحدث عن المرحلة الأولى من مراحل التفكير الإنساني، وبَدَهيٌّ أن هذه المرحلة لا تقتضي العلم، لأن العلم يتحصل من تراكم المعارف بعد مرورها بعمليات نماء وتطور و.... إلخ.

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٣٠٠.

أما (**عالمهم**) فهذا يعارض التعريف الأول ويكاد أن يقضي عليه، فلو قبلنا تعريف (الفؤاد) بأنه القاسم المشترك بين **علماء** أهل الأرض فإن هذا يقتضي أن يكون (الفؤاد) مرحلة **متقدمة جداً** من مراحل التفكير الإنساني حتى تشمل جميع حالات التقدم العلمي، في كافة أنحاء الأرض، ولكافة أهلها وشعوبها، بما في ذلك الأمم التي تمسك بعنان التكنولوجيا وتطورها.

وهذا حتماً لم يكن في مرحلة نفخ الروح في آدم، تلك النفخة التي نقلته من مرحلة البشر إلى مرحلة الإنسان وفق نظرية الدكتور شحرور، لأن أي علم لم يكن قد تشكل بعد سوى كلمات تلقاها آدم من ربه جل وعلا...

وهو حتماً لا يكون في مرحلة نفخ الروح التي تتجدد مع كل وليد، وإلا لكان معنى هذا أن كل وليد يولد عالماً.

التعريف الثالث: الفؤاد هو تبليغ القرآن بشكل مباشر عن طريق الوحي:

وهنا يلتبس علينا الأمر لركاكة في العبارة، فهل عملية (تبليغ القرآن) ذاتها هي (الفؤاد)؟ أم أن (الفؤاد) وسيط يقوم بمهمة نقل الوحي بالقرآن؟

ثم أي (**قرآن**) نعني؟

القرآن: الذي أجمع على معناه كل المسلمين بعلمائهم وفقهائهم وهو النص الإلهي المقدس المجموع بين دفتي المصحف؟

أم القرآن: الذي يعرِّفه الدكتور شحرور بأنه مجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية[1]؟

إذا كانت عملية تبليغ القرآن هي ذاتها (الفؤاد) فمن الذي يقوم بهذه العملية ويؤدي هذه المهمة، أعني مهمة (الفؤاد ـ التبليغ)؟

فهل يتم (الفؤاد ـ التبليغ) بدون مبلغ؟

وما معنى تبليغ القرآن ـ الفؤاد القرآن ـ بشكل مباشر؟

هل يكون ذاتياً مثلاً وبدون مبلغ؟

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٢.

وهل هذا يعني أن النبي ﷺ وجد نفسه فجأة وبدون أي حادث حدث معه قد تبلغ ـ تفأّد ـ القرآن؟

إذا كان الأمر كذلك فما هي هذه الوظيفة التي يطلق عليها اسم (فؤاد) والتي هي وظيفة لعضو مادي لم نعرفه حتى الآن سوى أن تكون (قولاً) يتم بـ(اللسان) أو (طبعاً) في الوعي يكون بـ(الإيحاء)؟

فهل (اللسان) هو العضو المادي الذي يؤدي وظيفة (الفؤاد)؟ أم أن (الوحي) ذاته عضو مادي يؤدي نفس الوظيفة؟

وإذا كان الفؤاد وسيطاً يقوم بمهمة نقل الوحي بالقرآن. فهذا يعني أنه هو ذاته ما أطلق عليه في النص الإلهي المقدس الموحى إلى محمد ﷺ كتاباً اسم (جبريل). فهل يعني الدكتور شحرور أن (الفؤاد = جبريل)؟

وفي هذه الحالة هل للدكتور شحرور أن يدلنا على العضو الذي يقوم (الفؤاد ـ جبريل) بأداء الوظيفة له والقيام بالمهمة عنه؟

نلح على الدكتور شحرور أن يقدم لنا جواباً **ونتحداه!!!**.

ثم هل يقوم بتبليغ (القرآن):

الذي هو: أرقى **نص صيغ باللغة العربية على الإطلاق** بمفهوم كافة علماء المسلمين وفقهائهم.

أو الذي هو: مجموعة القوانين الناظمة للوجود وللظواهر الطبيعية والأحداث الإنسانية بمفهوم الدكتور شحرور نفسه.

هل يقوم بهذه المهمة مَنْ أو ما يوصف بأنه ما يزال في المرحلة الأولى من مراحل التفكير الإنساني[(١)]، والتي لا تصلح إلا على مستوى تعليم الأطفال[(٢)] كما يقرر الكاتب نفسه؟

نحن ندرك أن الدكتور شحرور ربما لم يخطر في باله كما لم يَدُر في ذهنه أن تطرح عليه مثل هذه الأسئلة، وأنه لم يقصد من عبارته إطلاق مثل هذه المعاني التي تستفاد منها.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٢٧٠.

(٢) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٣٠١.

نقول هذا للإنصاف.

لكننا نقول للإنصاف أيضاً، أن الدكتور شحرور عاجز عن صياغة عبارة تؤدي المعنى الذي يقصده بشكل سليم. والذي يطرح هذه التساؤلات إنما هو الغموض الذي صيغ به تعريفه للفؤاد بأنه **(تبليغ القرآن بشكل مباشر عن طريق الوحي) حيث يبدو فيه العجز عن الدلالة على المقصود واضحاً وجلياً، إلا إذا كان قصد الدكتور شحرور يتجه مثلاً إلى فؤاد ينقل الوحي أي إلى اعتبار (الفؤاد = جبريل).**

لن نتابع مناقشة باقي التعريفات لأنها على نفس المستوى من الخلط بين عدة مفاهيم، كل مفهوم منها لوحده يتعارض مع الآخر، ومع الحقائق المادية والتاريخية، ومع التعريف الأساسي للفؤاد كما وضعه الكاتب وهو: **أن الفؤاد وظيفة لعضو وليس عضواً.** فلا جدوى من متابعة مثل هذه المناقشة لمثل هذه التعريفات، وما قدمناه مثال كاف على ذلك.

ولكن من حق القارئ أن يعرف: **التعريف الحقيقي للفؤاد** ونحن ـ بإذن الله ـ سنحاول استخلاص هذا التعريف بدراسة الموضوع مع القارئ نفسه وأمام ناظريه.

التعريف الحقيقي للفؤاد:

أفضل طريقة ـ من وجهة نظري ـ للتعرف إلى معنى **(الفؤاد)** تكمن في محاولة استعراض نصوص كافة الآيات التي تضمنت لفظ **(فؤاد)** بكافة الصيغ الصرفية التي وردت في هذا النص. وإليكم هذه الآيات كلها دون استثناء:

١ ـ ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأسراء: ٣٦].

٢ ـ ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨].

٣ ـ ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [المؤمنون: ٧٨].

٤ـ ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾ [السجدة: ٩].

٥ ـ ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأحقاف: ٢٦].

٦ - ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [الملك: ٢٣].

٧ - ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأنعام: ١١٠].

٨ - ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ﴿٤٣﴾﴾ [إبراهيم: ٤٣].

٩ - ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا﴾ [القصص: ١٠].

١٠ - ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴿١١﴾﴾ [النجم: ١١].

١١ - ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [هود: ١٢٠].

١٢ - ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الفرقان: ٣٢].

١٣ - ﴿وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ [الأنعام: ١١٣].

١٤ - ﴿فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ [إبراهيم: ٣٧].

١٥ - ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ ﴿٦﴾ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ ﴿٧﴾﴾ [الهمزة: ٦، ٧].

لنتأمل هذه الآيات الخمس عشر التي هي كل آيات النص التي وردت فيها كلمة (**فؤاد**) فإننا ـ في تأملنا لها ـ نجد كلمة (الفؤاد) قد وردت في الصور التالية:

الصورة الأولى:

١ ـ أنها أتت مجتمعة مع السمع والبصر في ست آيات فقط.

٢ ـ أنها أتت مجتمعة مع البصر فقط دون السمع في آيتين فقط.

أ ـ إحداهن بشكل صريح بلفظ (أبصارهم).

ب ـ الثانية بشكل ضمني بلفظ (طرفهم).

٣ ـ أنها في خمسة من ستة آيات اجتمعت فيها مع السمع والبصر كانت دلالة هذه الآيات تنصرف إلى الإخبار عن (**إنشاء**) الله عز وجل و(**جعله**) للسمع والإبصار والأفئدة، دون أي دلالة ولو خفية عن السبب في اقتران السمع والإبصار والأفئدة مع بعضها في هذه الآيات.

٤ ـ أن ثلاث آيات من هذه الآيات الست التي اقترنت فيها ألفاظ السمع

والأبصار والأفئدة كان لها **دلالة الإنكار على الذين (جعلت) و(أنشئت) لهم هذه الحواس ثم لم يقوموا بواجب الشكر على ذلك.**

الصورة الثانية:

١ ـ أن الفؤاد اشترك مع السمع والبصر في مهمة واحدة فقط لم يرد اشتراكه معهما في مسؤولية مهمة أخرى غيرها، وهذه المهمة هي **تحمل المسؤولية في قضايا البحث العلمي.**

٢ ـ أنه في آيتين اثنتين أشير إليه بأنه **محل للتثبيت في الشدائد.**

٣ ـ أنه في آيتين اثنتين أشير إليه بأنه **قابل لأن يكون في حالة امتلاء أو فراغ.**

٤ ـ أنه في آية واحدة أشير إليه بأنه **يَرى سواء بالرؤية البصرية أو القلبية.**

٥ ـ أنه في آية واحدة أشير إليه بأنه **يتمتع بالقدرة على الإصغاء** سواء على الحقيقة مثل الإصغاء بالأذن أو على المجاز.

٦ ـ أنه في آية واحدة أشير إليه **بأنه يتعرض للشعور بالهوى.**

٧ ـ وأنه في آية واحدة أشير إليه **بأنه مما يمكن الإطلاع على مكنوناته.**

من هذا الفرز للآيات يتبين لنا بوضوح وجلاء:

١ ـ أن مواصفات **(الفؤاد)** تختلف من حيث **الماهية**، ومن حيث الأحوال التي يتعرض لها، والمهام التي يؤديها، عن كل من (السمع) و(البصر).

٢ ـ أن الفؤاد ـ في بعض الحالات ـ يقوم مقام البصر كما في الآية (١١ النجم) وأحياناً يقوم مقام السمع كما في الآية (١١٣ الأنعام) سواء كان أداء هذه المهام من الفؤاد ـ بديلاً عن البصر وبديلاً عن المسع ـ أداءً حقيقياً أم مجازياً.

٣ ـ أن (السمع) و(البصر) كليهما لم يوصفا ولم يشر إليهما ـ لا في الآيات التي اجتمعا فيها مع **(الفؤاد)** ولا في غيرها من الآيات ـ بما وصف فيه الفؤاد وأشير به إليه، فليس من صفات السمع والبصر مثلاً:

أن يكونا **محلاً للتثبيت في الشدائد.**

أو أن يكونا **قابلين لحالتي الامتلاء والفراغ.**

أو أنهما يمكن أن يقوما ـ في بعض الحالات ـ **بما يقوم به الفؤاد.**

أو أن البصر **يتمتع بالقدرة على الإصغاء.**

أو أن السمع **يتمتع بالقدرة على الإبصار**.

أو أنهما يشعران **بمشاعر الهوى**.

أو أنهما **مكنونات يمكن الاطلاع عليها**.

٤ ـ أن (الفؤاد) عُرض في عدة آيات على أنه **(عضو) وليس (وظيفة لعضو)** لا نعرف عنه شيئاً فهو يقوم بالإصغاء كما في الآية (١١٣ الأنعام). والإصغاء استماع، والاستماع يتم بواسطة الأذن، **والأذن عضو مادي ملموس ومنظور**، والفؤاد يقوم بالرؤية كما في الآية (١١ النجم)، والرؤية إبصار، الإبصار يتم بواسطة العين، **والعين عضو مادي ملموس ومنظور**.

وهو مما يمكن الاطلاع عليه وعلى مكنوناته كما في الآية (٧ الهُمزة) والاطلاع رؤية، والرؤية إبصار، والإبصار لا يكون إلا لما هو قابل لأن يقع عليه البصر، **ولا يقع البصر إلا على مكان مادي منظور**.

نحن نطرح هذه الأوصاف أمام الدكتور شحرور للتدليل على خطأ ما ذهب إليه **جازماً بأن الفؤاد وظيفة لعضو وليس عضواً**. ففي هذه الأوصاف الثلاثة للفؤاد ما يدل على أنه عضو مادي ملموس ومنظور.

ونحن لا نسوق هذا على أنه رأينا، ولا نتمسك به. ولكن نسوقه بمواجهة ما ذهب إليه هذا الكاتب داحضين ومفندين ومستشهدين بآيات من النص الإلهي المقدس لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. ولم نحاول أن نقتحم فيها أبواب التأويل محملين لها ما لا تحتمل، وإنما سقناها بينة واضحة كما هي، مجردة من أي غرض مطلوب، أو نظرية مسبقة تحتاج إلى برهان ودليل.

المشكلة مع الدكتور شحرور أنه صاحب آراء مسبقة وصلت عنده إلى مستوى اليقين الذي لا يتزعزع، وبسبب من رغبته بنشر هذه الآراء والنظريات التي يؤمن بها دون أن يصطدم ـ وهو المسلم ـ بإسلامه، فإن الحل عنده كان في أن يقرأ الإسلام على هدى من تلك الآراء التي آمن بها إيمان يقين لا يتزعزع، لعله يصل إلى الربط بشكل أو بآخر بين إسلامه من جهة وأرائه تلك من جهة أخرى.

وإذا كان الدكتور شحرور **منصفاً مع آرائه تلك**، من حيث أنه ما آمن بها

إلا بعد أن أشبعها دراسة وتمحيصاً كما يدل على ذلك ما كتبه في الباب الثاني من كتابه الذي نناقشه فيه وخاصة ما ورد في الفصول الثلاثة الأولى من هذا الباب، ودون أن يقلل من الأمر أن هذا الباب كتب بالاشتراك مع الدكتور جعفر دك الباب، بل بالعكس فإن الاشتراك مع الدكتور جعفر في ذلك دليل على مزيد من العناية والدرس والتمحيص[١].

أقول إذا كان الدكتور شحرور منصفاً مع آرائه تلك من حيث الدراسة والتمحيص، فإنه لم يكن منصفاً مع الدراسات التي تتعلق بالعلوم الإسلامية في شتى فروعها. ما تعلق منها بالنص أو باللغة التي نزل بها النص. ولو أنه فعل ذلك كما يجب لا كما يشتهي، لوصل إلى نتائج غير التي وصل إليها.

ولنعد إلى موضوع (الفؤاد):

إذن: ومن حق القارئ أن يسأل:

ما دام طرح الدكتور شحرور الذي يجزم فيه أن (الفؤاد) وظيفة لعضو وليس عضواً هو طرح مدحوض لا يقوم عليه برهان ولا دليل، وما دمنا لم نسق أدلتنا التي سقناها آنفاً لدحض ما ذهب إليه على أنها تمثل رأينا الذي نراه، وذكرنا قبل قليل أننا لا نتمسك بذلك.

ما دام الأمر على هذه الصورة فما هي حقيقة (الفؤاد)؟ هل هو عضو أم وظيفة لعضو؟

بادئ ذي بدء يجب أن أوضح أن مفردات السمع والبصر والفؤاد لا يمكن اعتبارها مفردات لحالات يجمعها التشابه بالضرورة، سواء من حيث الوظائف أو المهام أو الماهية أو طرق الأداء أو غير ذلك.

وقد يلتقي السمع والبصر ـ وهما ملتقيان ـ على تشابه يجمع بينهما، هو إنهما يؤديان مهام الإحساس المادي بما تراه العين على الحقيقة أو تسمعه الأذن على الحقيقة.

أما الفؤاد فهو يسمع مجازاً ويرى مجازاً.

يقوم بديلاً عن السمع أحياناً في مهامه دون أذن.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٨.

ويقوم بديلاً عن البصر أحياناً دون عين.

قال تعالى: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [الأنعام: ١١٣].

فهو **إصغاء استماع ـ للشيطان ـ خارج نطاق الأذن**، يمكن أن يتعرض إليه ويشعر به ويحسه الأصم الذي تعطلت عنده حاسة السمع بالأذن. والأمر لا يحتاج إلى برهان أكثر من سؤال واحد من الذين فقدوا هذه الحاسة عما إذا كان يتعرض لذلك أو لا يتعرض.

وقال تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١﴾ [النجم: ١١].

وهي **رؤية خارج نطاق البصر**، يمكن أن يتعرض إليها ويشعر بها ويحسها الأعمى الذي تعطلت عنده حاسة الإبصار بالعين. والأمر لا يحتاج إلى برهان أكثر من سؤال واحد من الذين فقدوا هذه الحاسة عما إذا كان يتعرض لذلك أو لا يتعرض.

ولو كان السمع بالأُذُن حصراً لبطل حديث النفس للنفس، ووحي الشيطان للإنس وللجن زخرف القول غروراً.

قال تعالى:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾.

هل يستطع أحد أن يزعم أن وحي شياطين الإنس والجن لبعضهم لا يصل إلا عبر الأذن بالضرورة؟

وقد يكون الأمر قولاً مسموعاً بالأُذُن ليس ما يمنع من ذلك، ولكنَّ الأمر يستمر بعد إطلاق القول المزخرف غروراً، يستمر عاملاً في نفس الذين لا يؤمنون بالآخرة، يتكرر فيصغون إلى هذا القول ويسمعونه مرة بعد مرة، رغم انصراف القائل بعد إطلاق قوله المزخرف إياه.

فما هي أداة السمع هنا؟

الجواب واضح وهو أنها ليست الأذُنَ حتماً. ولنعد قراءة النص بإمعان حتى نتبين الأمر بوعي أكبر وبصورة أوضح:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا	فمن عساه يكون هذا العدو؟
شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ	هم العدو
يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ	
غُرُورًا	خطة العمل المعادي
وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ	
فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾	حتى ينالوا العقاب على ما فعلوه
﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ	لا أذن
ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ	ممن غرهم شياطين الأنس والجن
وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾	غروراً منهم وغفلة

[الأنعام: ١١٢، ١١٣]

واضح أن هذا الإصغاء (الاستماع) ـ من الذين لا يؤمنون بالآخرة ـ إلى شياطين الإنس والجن، كان عن غير طريق الأذن، فهو **حالة داخل الذات الإنسانية**، تعمل فيها من الداخل بعد انقطاع القول الذي قيل أول مرة فيما لو كان وحيُ شياطين الإنس والجن بعضهم لبعض قولاً مسموعاً على سبيل الافتراض، وهذا أمر غير مؤكد.

ولو كانت الرؤية بالبصر حصراً لبطلت التصورات كلها منذ البداية، ولكان تخيل أمر على صورة معينة ـ وهو ما يحصل لمعظم الناس، وبخاصة المفكرين والعلماء منهم ـ نوعاً من الادعاء المرفوض.

قال تعالى:

﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾	قسم من الله ببعض مخلوقاته
مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾	فيما ينبئكم به ويقوله لكم
وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾	أبداً فليس للهوى عنده محل
إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾	إليه من ربه
عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ	جبريل
فَٱسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٧﴾	
ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾	إلى أقرب نقطة إلى محمد ﷺ
فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾	من محمد ﷺ
فَأَوْحَىٰٓ	الله عز وجل بواسطة جبريل

إِلَىٰ عَبْدِهِۦ	محمد ﷺ
مَآ أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾	من الكتاب
مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ	فيما كان قد تصوره وتخيله
مَا رَأَىٰٓ ﴿١١﴾ ﴾ [النجم]	على الحقيقة والمشاهدة

واضح أن هذه الرؤية **للفؤاد** إنما كانت لصورة تكونت داخل الذات الإنسانية لمحمد ﷺ قبل العروج به إلى السماء، ولقد تطابقت هذه الصورة التي رآها فؤاده كل المطابقة مع الصورة الحقيقية التي رآها ببصره ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾﴾ [النجم: ١٦].

إذن: إذا كانت العين هي التي ترى فقط.

وكانت الأُذُنُ هي التي تسمع فقط.

فإن الفؤاد يؤدي مهام كثيرة، من بعضها أن يسمع ويرى، ولذلك يكون وضع الفؤاد ضمن قائمة المفردات التي تضم (السمع) و(البصر) أمراً لا محل له، وغير مستساغ لاختلاف أوصاف كل من (السمع والبصر) عن أوصاف (الفؤاد).

ولكن أين يكون موقع الفؤاد؟ وما هي المفردات التي يلتقي معها أكثر من غيرها؟

يلتقي (الفؤاد) أكثر ما يلتقي مع (النفس) ومع (القلب)، حيث تكاد هذه المفردات الثلاث أن تشكل معنى واحداً لحالة ـ داخل الذات الإنسانية لا خارجها ـ تكاد أن تكون واحدة. وفي الآيات التي أتت على ذكر هذه المفردات الثلاث نجد أن كثيراً من أوصاف هذه تصف تلك وهكذا.

ومنذ البداية أوضح بأن (القلب) الذي نعنيه هنا هو (القلب) الذي ورد ذكره في النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، وبالدلالة التي أعطيت له في هذا النص. ولا نعني أبداً ذلك العضو من الجسد المعروف في علم التشريح، فالفرق بين المعنيين بعيد جداً، حيث لم يرد ذكر القلب بهذا المعنى التشريحي في النص الإلهي المقدس ولو مرة واحدة.

وللدلالة على ما ذهبنا إليه نسوق الآيات التي تدل على أوجه تشابه

الأوصاف بين هذه المفردات الثلاث (**النفس**) و(**القلب**) و(**الفؤاد**).

نحن نعلم أن النفس تتصف بعدة أوصاف منها:

١ ـ النفس المطئنة:

﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾﴾ [الفجر: ٢٧]، التي تتصف بكونها محلاً **للاطمئنان**، ولقد وصف القلب والفؤاد بهذه الصفة نفسها في آيات عدة نذكر منها بعضها:

أ ـ القلب المطمئن:

﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [النحل: ١٠٦].

﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾﴾ [الرعد: ٢٨].

ب ـ الفؤاد المطمئن الثابت:

﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ﴾ [الفرقان: ٣٢].

﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [هود: ١٢٠].

وبدهي أن الطمأنينة ضد الشك والارتياب، وكذلك الثبات.

٢ ـ العلم بما في النفوس:

﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾﴾ [المائدة: ١١٦].

وقد وصف القلب والفؤاد بهذه الصفة نفسها في آيات عدة نذكر منها بعضها:

أ ـ العلم بما في القلوب:

﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۚ﴾ [الأحزاب: ٥١].

﴿إِن يَعْلَمِ ٱللَّهُ فِى قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّآ أُخِذَ مِنكُمْ﴾ [الأنفال: ٧٠].

ب ـ العلم بما في الأفئدة:

﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝٦ ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ۝٧﴾ [الهمزة: ٦، ٧].

وبدهي أن (الاطلاع) على شيء يؤدي إلى العلم بما فيه.

٣ ـ النفس المسولة المرتابة:

﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا۟ بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى ۝٩٦﴾ [طه: ٩٦].

وبدهي أن ما سولته نفس السامري حين صنع عجلاً له خوار مخالف لإيمانه الذي أعلنه لموسى عليه السلام، وهو دليل على أن ذلك كان إيماناً مشوباً بالريبة والشك.

وقد وصف القلب والفؤاد بهذه الصفة نفسها في آيات عدة نذكر منها بعضها:

أ ـ القلب المسول المرتاب:

﴿لَا يَزَالُ بُنْيَٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْا۟ رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: ١١٠].

فكما سولت نفس السامري له ما فعل من صنع عجل له خوار، كذلك سولت للمنافقين أنفسهم بإقامة المسجد، لا إيماناً منهم برسالة المسجد وإنما ضراراً ومنافسة لغيرهم.

ب ـ الفؤاد المسول:

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ۝٢٦﴾ [الأحقاف: ٢٦] بدلاً من الإيمان بها، لكن نفوسهم **سولت لهم الجحود** وزينت لهم الكفر والعصيان.

وبدهي أن النفس هي التي **تسول** للإنسان أن يفعل هذا أو ذاك ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًا ۖ إِن كَادَتْ لَتُبْدِى بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝١٠﴾ [القصص: ١٠] فقد سول لها فؤادها أن تفصح عما تَجِدُ على ابنها الذي ألقته في اليم، لولا أن الله عز وجل قد ربط على قلبها لتكون من المؤمنين.

٤ ـ النفس الأمارة بالسوء:

﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٥٣﴾ [يوسف: ٥٣] ذلك أن هذه النفس الأمارة بالسوء كادت أن تدفع يوسف إلى منزلق خطير حتى ﴿وَلَقَدۡ هَمَّتۡ بِهِۦۖ وَهَمَّ بِهَا لَوۡلَآ أَن رَّءَا بُرۡهَٰنَ رَبِّهِۦۚ﴾ [يوسف: ٢٤].

وبغض النظر عن المعنى الذي يحتمله لفظ (همَّ بها) بالنسبة إلى يوسف عليه السلام، وما إذا قد (هم) فعلاً بقوة الميل الطبيعي لدى شاب مثله، أم أنه كان (هم بها لولا أن رأى برهان ربه) فلم يصل الأمر بالنسبة إليه إلى مرحلة (الهم) فإن النفس الأمارة بالسوء هي التي تزين ذلك لتدفع إلى حصوله.

وقد وصف القلب والفؤاد بهذه الصفة نفسها في آيات عدة نذكر منها بعضها:

أ ـ القلب الآمر بالسوء:

﴿وَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٞ فِيمَآ أَخۡطَأۡتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتۡ قُلُوبُكُمۡۚ﴾ [الأحزاب: ٥] من **الأمر بفعل السوء**، حيث يعفو الله عن المسيء بطريق الخطأ، ولكن المسيء عمداً بتحريض قلبه له فإنه مأخوذ بما دفعه قلبه إليه من سوء.

ب ـ الفؤاد الآمر بالسوء:

﴿وَلِتَصۡغَىٰٓ إِلَيۡهِ أَفۡـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ وَلِيَرۡضَوۡهُ وَلِيَقۡتَرِفُواْ مَا هُم مُّقۡتَرِفُونَ ١١٣﴾ [الأنعام: ١١٣] **مما تأمرهم به أفئدتهم من السوء** بالإصغاء إلى ﴿زُخۡرُفَ ٱلۡقَوۡلِ غُرُورٗاۚ﴾ مما توحي به ﴿شَيَٰطِينَ ٱلۡإِنسِ وَٱلۡجِنِّ﴾.

٥ ـ النفس باعتبارها مكاناً لتأثير الأفعال بها:

﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ وَلَقَدۡ جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم بَعۡدَ ذَٰلِكَ فِي ٱلۡأَرۡضِ لَمُسۡرِفُونَ ٣٢﴾ [المائدة: ٣٢]. إذن فالنفس البشرية مكان لوقوع فعل القتل عليها.

وقد وصف القلب والفؤاد بهذه الصفة في آيات عدة نذكر منها بعضها:

أ ـ القلب باعتباره مكاناً لتأثير الأفعال فيه:

﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣ـ١٩٤].

القلب هنا مكان يتم النزول عليه.

حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الفتح: ١٢].

وهنا يبدو تأثير الإيمان في القلب، حتى ليحس القلب بالإيمان زينة له.

﴿لَا يَزَالُ بُنْيَٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْا۟ رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: ١١٠].

وهنا يبدو تأثير بناء مسجد الضرار في قلوبهم، حتى لتُحس قلوبهم بالريبة فيه.

ب ـ الفؤاد باعتباره مكاناً لتأثير الأفعال فيه:

﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [هود: ١٢٠].

حيث تؤثر هذه القصص على فؤادك بتثبيته.

بعد هذا العرض لأحوال **(النفس)** و**(القلب)** و**(الفؤاد)** التي تكاد أن تكون واحدة في أغلب أحوالها، يتضح أن (الفؤاد) يدخل في مجموعة المفردات التي تضم (القلب) و(النفس) لا في مجموعة المفردات التي تضم (السمع) و(البصر).

وللسائل أن يسأل:

بعد كل هذا **ما هو الفؤاد؟**

والجواب عليه هو نفس الجواب على (النفس) وعلى (القلب) ونعيد التأكيد هنا على (القلب) بالمعنى الوارد بالنص الإلهي، والذي لا يعني أبداً المعنى التشريحي لعضو في الجسم يتولى وظيفة ضخ الدم وأكسدته وما تعلق بذلك من أمور معروفة في علم الطب.

(النفس)، (القلب)، (الفؤاد) ثلاثة مفردات: تدل على أحوال ولا تدل على أعضاء.

تدل على مشاعر وأحاسيس ولا تدل على أدوات لنقل الشعور والإحساس.

تدل على تقييم داخلي لعلاقات خارجية.

تدل على مفهوم غيبي داخل النفس الإنسانية لا خارجها، لا يراه بشر ولا يلمسه إنسان ولا يسمعه مخلوق غير صاحبه نفسه الذي يراه بلا عين كالعين ويسمعه بلا أذن كالأذن ويلمسه بلا أصابع ويدين، له تأثير فعال في المرئيات والمسموعات والملموسات المادية التي يصادفها في عالم الشهادة ويتأثر بها فيقدم عليها أو يحجم عنها.

وهذه المفاهيم العاملة داخل الذات الإنسانية ـ إذا كانت في أحسن أحوالها ـ تضبط المرئيات والمسموعات والملموسات خارج الذات الإنسانية وتضعها في المكان الصحيح والمناسب وتسوقها مساق الأمن والسلامة.

أما إذا كانت في أسوأ أحوالها فقد ضلت وأضلت تلك المرئيات والمسموعات والملموسات وساقتها مساق الخوف والتعاسة.

ومن هذا ـ وبصدد البحث العلمي ـ تم إشراك (الفؤاد) بالمسؤولية عن نتائج البحث، بعد أن تأتي المعطيات لموضوع البحث عن طريق حاستي السمع والبصر.

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ	وهذا يعني بالمفهوم المخالف: اقف ما لك به علم
إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ	الحاستان اللتان تنقلان المعطيات عن الموضوع
وَٱلْفُؤَادَ	الذي يقوم بالتقييم

كُلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾

[الإسراء: ٣٦]

وبدهي أن الحواس المادية التي تنقل معطيات الوجود المادي ليست هي التي تقوم بعملية تقييم هذه المعطيات واستخلاص النتائج منها، حيث لا بد لذلك من عملية عقلية مبدئية تمارس أعمال المقارنة والتدقيق والمراجعة.

والعملية العقلية هذه هي أيضاً داخل الذات الإنسانية لا خارجها، وإذا كانت العضو المعروف تشريحياً باسم (الدماغ) ينظم مادياً عملية نقل المعطيات المسموعة والمرئية والملموسة إلا أنه ليس هو الذي يقوم بعملية التقييم حتماً. فعملية التقييم ـ وهي عملية عقلية يمارسها العقل ـ أمر آخر.

ومن هنا فإنه يجب التمييز بين (الدماغ) و(العقل) فالدماغ من مجموعة المفردات التي تضم (الأذن) و(العين) بينما العقل من مجموعة المفردات التي تضم (النفس) و(القلب) و(الفؤاد).

والعلاقة بين (العقل) و(الفؤاد) في بعض مظاهرها هي كالعلاقة بين (المنطق) و(الحدس).

فالمنطق يقوم بالأساس على مقدمات تؤدي ـ وفق ربط معقول بينها ـ إلى نتائج تجد برهانها في تلك المقدمات، وبقدر ما يكون الربط بين المقدمات سليماً تكون درجة السلامة في النتائج.

بينما (الحدس) لا يستند إلى عملية ربط بين مقدمة ونتيجة بالضرورة، وإنما هو شعور داخل الذات الإنسانية يحكم على النتائج والأحكام من خلال الطمأنينة لها أو الشك والريبة بها. ولذلك لا نعدو الحقيقة إن تكوَّن لنا (حدْس) بأن **نظرية الشك لدى ديكارت كان الباعث إليها باعثاً (حدسياً) لا باعثاً (منطقياً)**، ولو كان ديكارت ممن يستسلمون للمنطق على أنه منهاج الوصول إلى نتائج سليمة حتماً، لما كان أخضع أي نتيجة تولدت عن عملية منطقية إلى أي اختبار للتأكد من هذه السلامة.

وهذا أمر بدهي، **لأن الشك نفسه بالأساس ليس عملاً منطقياً، وإنما هو حافز لاختبار العملية المنطقية ذاتها**. ولا يعيب بشيء أن تكون أدوات الاختبار هي المنطق نفسه بعد إجراء هذا الاختبار بإعادة صياغة المقدمات بشكل مختلف.

وأستطيع أن أزعم ـ وأتمسك بما أزعم حتى يثبت العكس ـ بأن العملية العقلية ذاتها ليست من صنع العضو المادي المعروف باسم (الدماغ) ولا هي وظيفة من وظائفه مثل (السمع) بالنسبة للأذن و(البصر) بالنسبة للعين، وإنما هي (حالة) تتعامل مع المعطيات الواردة إلى الدماغ بواسطة الحواس وتضبطها وتحكم عليها.

ولا أدلل على ذلك بأكثر من التنبيه وتوجيه الأنظار إلى الحقائق التالية:

الحقيقة الأولى: هي أن الأذن إذا تعطلت بسبب عضوي تعطل السمع وحده، وكذلك إذا تعطلت العين تعطل البصر وحده وهكذا.

الحقيقة الثانية: هي أن الوضع بالنسبة للدماغ مختلف جداً، فقد أثبت العلماء المتخصصون بدراسة (الدماغ) أنه يحتوي على مراكز متعددة، كل مركز منها يقوم بأداءه مهمة محددة، حتى إذا تعطل مركز ما تعطل أداء المهمة المرتبطة به، فمثلاً هنالك ـ كما يقرر أولئك العلماء والمتخصصون ـ مركز للنطق وآخر للكتابة وهكذا. حتى إنهم ليقررون بأن مركز الكتابة هو في الجهة اليسرى من الدماغ، ولهذا يكتب الناس باليد اليمنى إلا في حالة الشخص (الأعسر) فإن هذا المركز يكون في الجهة اليمنى، لذلك تكون الكتابة عند هذا الشخص باليد اليسرى، فإذا تعطل مركز الكتابة تعطلت عملية الكتابة دون سواها، وإذا تعطل مركز النطق تعطلت عملية النطق ذاتها دون سواها وهكذا.

الحقيقة الثالثة: هي أنه رغم تعدد هذه المراكز في الدماغ، فإن هذا الدماغ لا يحتوي مركزاً للعملية العقلية ذاتها بحيث تتوقف هذه العملية إذا تعطل هذا المركز..

ومع هذا، ومع عدم وجود مركز للعملية العقلية، فإن هذه العملية عرضة لأن تتعطل بدرجات متفاوتة بحيث ينتقل من تعطلت عنده إلى حالة مرضية أدناها سوء المحاكة وأعلاها الجنون المطبق. مع بقاء باقي المراكز عاملة كالمعتاد. فالمجنون يسمع ويرى، ويقرأ ويكتب، إنها حالة مشابهة تماماً للحالات ذات المركز، إلا أنها لا مركز لها في الدماغ.

ومن الجدير بالذكر أن النص الإلهي المقدس الموحى به إلى محمد ﷺ كتاباً ذكر عملية الأداء العقلي في تسع وأربعين آية، إلا أنه لم يكن بين كل الصيغ التي عبر بها عن هذه العملية صيغة واحدة فقط بلفظ **(العقل)** لا بوصفه مصدراً من الفعل الثلاثي (عَقَل) ولا بوصفه اسم علم لعضو مادي في الجسد الإنساني يقوم بالعملية العقلية مثل الأذن التي هي علَمٌ على العضو الذي يقوم بعملية الاستماع، والعين التي تقوم بعملية الإبصار وهكذا.

وقد أتت الصيغ في النص المذكور في خمس صيغ صرفية لفعل (عَقَل) هي: **عقلوه، تعقلون، يعقلون، نعقل، يعقلها**.

إذن فما هي هذه العملية ما دامت ليست من صنع (الدماغ) وليست وظيفة من وظائفه؟

إنها تماماً مثل (النفس) و(القلب) و(الفؤاد)، ولا يشذ (العقل) عن أن يكون أحد مفردات هذه المجموعة، وهو بالتالي مثلها بحيث يدل على حالة هي **(الحالة العقلية)** ولا يدل على عضو مادي كالعين والأذن.

على أن ثمة فرق بين (العقل) من جهة وكل من (النفس) و(القلب) و(الفؤاد) من جهة ثانية تتمثل في الثلاث نقاط التالية:

النقطة الأولى: أن العقل يتعامل مع معطيات هي بالأساس من خارج الذات الإنسانية تنقلها الحواس الخمس من عالم الشهادة. ويحكم عليها من خلال معلومات مكتسبة ـ في غالبها ـ من خلال تراكم التجارب، أو الاطلاع على تطور العلوم والثقافات وما إلى ذلك.

بينما يتعامل (الفؤاد) و(القلب) و(النفس) مع معطيات تنبع من داخل الذات الإنسانية، فطرية في غالبها عندما تتقابل مع المعطيات العقلية.

النقطة الثانية: هي من نتائج النقطة الأولى. ذلك أن العملية العقلية باعتبارها تتعامل مع معطيات وإرادة إلهية من الخارج تنقلها الحواس الخمس من عالم الشهادة إلى مراكزها في الدماغ، فإن الإحساس بها يكون في المنقطة الأكثر قربا من الدماغ ألا وهي منطقة الرأس.

بينما الإحساس بالعملية (النفسية) و(القلبية) و(الفؤادية) هو في منطقة (الصدر) حيث لا ترتبط (الحالة النفسية) أو (الحالة القلبية) أو (الحالة الفؤادية) بمركز يشكل واحداً من عدة مراكز في عضو مادي. كما هو الحال في المراكز الدماغية.

وباعتبار أن هذه الحالات التي تتمركز في الصدر لا يمكن أن تحدها حدود، وكانت الحالات التي تتمركز في الرأس محدودة بما تنقله الحواس فقط، فإن الصدر يوصف بـ(الصدر الرحب) و(الصدر الضيق) في كثير من الآيات، بينما لا نجد وصفاً (للعقل الرحب) ولو في آية واحدة فقط.

النقطة الثالثة: أنه بينما يتعامل (العقل) مع المعطيات الواردة من عالم الشهادة خارج النفس الإنسانية، ويقوم بضبط هذه المعطيات وتنظيمها واستخراج النتائج منها، فإن هذه النتائج لا يمكن وصفها بالضرورة على أنها تتصف بالسلامة المطلقة، ذلك لأن وصف النتائج بالسلامة أو الفساد أمر يرتبط

ارتباطاً وثيقاً بسلامة النقل من جهة وبسلامة وصحة التجارب المتراكمة والمعلومات المكتسبة، وعلى هذا فإن التسليم بصحة نتائج العملية العقلية سلفاً وضرورة هو أمر نسبي لا يمكن قبوله بلا تحفظ في كثير من الحالات.

وبسبب هذا كان لـ(الحدس) وهو من شؤون (النفس) و(القلب) و(الفؤاد) مهمة الرقابة على النتائج العقلية. وكثيراً ما أعطيت نتائج عقلية لم يطمئن لها القلب وكانت في النفس موضع ارتياب وموضع شك في الفؤاد.

وبقدر ما يتم التوافق بين (العقل) من جهة و(النفس) و(القلب) و(الفؤاد) من جهة أخرى، فإن النتائج تكون أكثر صحة وأقرب للحقيقة. ومن هنا نفهم إشراك (الفؤاد) في المسؤولية عن العملية العقلية في البحث العلمي كما عبرت عن ذلك آية الإسراء ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ ولو كانت العملية العقلية وحدها كافية لإصدار النتائج على أنها نتائج صحيحة وسليمة لما كان لإشراك الفؤاد ما يدعو إليه.

ولعل شيخ الإسلام ابن تيمية قد أدرك أن التوافق والتعاضد بين العقل من جهة و(النفس) و(القلب) و(الفؤاد) من جهة أخرى يؤدي إلى نتائج سليمة وصحيحة، بعكس ما يؤدي إليه التعارض بينهما، فلجأ إلى إصدار كتابه المشهور باسم (درء التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول)[1] باعتبار **أن صحة النقل إذا صادفت عقلاً كونته تراكمات تجارب سليمة، وعلوم وثقافات صحيحة، بحيث لا تشوب هذا العقل شائبة في مكوناته، فإن النتائج لا يمكن إلا أن تكون نتائج سليمة تطمئن إليها (النفس) ويرتاح لها (القلب) ويشترك بالمسؤولية عنها (الفؤاد).**

أختم بحثي هذا بالتنويه إلى أن ما طرحته فيه بخصوص مفردات (النفس) و(الفؤاد) و(القلب) و(العقل)، ومراكز الإحساس بهذه المفردات، وكل ما تعلق بذلك إنما هو مجرد زعم مني قائم على الإحساس المادي بما يجري في الرأس وما يجري في الصدر، والإحساس المادي أبرز وسائل المعرفة العلمية وفق مناهج البحث العلمي المختلفة وهو ما يعتمده الدكتور شحرور نفسه فيما يقول.

---

(١) درء التعارض، ابن تيمية، دار الكنوز الأدبية.

وهذا الزعم مني يبقى قائماً وصحيحاً وسليماً ما لم يثبت عكسه بالبرهان المادي المحسوس، وعندما يقدم لي أي باحث دليلاً على أنه يحس، بالعملية العقلية خارج رأسه، ويحس بالعملية (النفسية) و(القلبية) و(الفؤادية) خارج صدره فإنني أتراجع عن قولي إلى ما يقول.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الرابع

المَرْأة دَائِمًا وَأبَدًا

البحث الأول: لمحة تاريخية.

البحث الثاني: في لباس المرأة.

البحث الثالث: الإسلام ولباس المرأة.

البحث الرابع: الإسلام وإرث المرأة.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

كم ظُلمت المرأة منذ فجر التاريخ حتى يومنا هذا!!!

كم ظَلَم الرجل المرأة منذ لمس ضعفها الجسدي حين يقارن بقوة جسده.

وكم ظلمها حين اكتشف أنها تمثل الشطر المنفعل من النفس الواحدة أمام الشطر الفاعل الذي يمثله هو.

وما كان لها، ولا كان له أن يمثل كل منهما دوره وأن يختار جنسه بإرادته، ولكنها الفطرة التي فطر الله الناس عليها حين جعلهم أزواجاً.

﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [الشورى: ١١].

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

وبَدَهي أن فَطْر الله الخلق هو إيجاده المخلوق، وإبداعه على هيئه ترشحه لفعل من الأفعال، لذلك فطر المرأة وأودع فيها من الصفات ما لم يودعه في الرجل، وفطر الرجل وأودع فيه من الصفات ما لم يودعه في المرأة، ليكون أداء كل منهما لما أنيط به دون الآخر على أكمل وجه وأتمه.

وليس في إيداع أي منهما صفات لم تودع في الآخر ما يشكل لأحدهما مدحاً وللثاني قدحاً بأي حال من الأحوال.

فليس للمرأة أن تتعالى ـ مثلاً ـ على الرجل بأنها قد استودعت من الجمال واللين واللطافة ما لم يستودع لدى الرجل مثله، حيث كان الرجل ـ بالمقارنة مع المرأة في هذه الصفات ـ أقل جمالاً وأقل ليناً، بل قل: كان خشناً وقاسياً وأقل لطفاً.

كما ليس للرجل أن يتعالى ـ مثلاً ـ على المرأة بأنه قد استودع من القوة ومن القدرة على تحمل المشاق ما لم يستودع لدى المرأة مثله، حيث كانت المرأة ـ بالمقارنة مع الرجل في هذه الصفات ـ أضعف وأقل احتمالاً للمشاق، بل قل لا تحتمل من المشاق التي يمكن للرجل تحملها بأقل جهد وكلفة إلا ما قد يشكل ظلماً لها وجوراً عليها.

ذلك أن ما أودع في المرأة لم يكن عبثاً، وكذلك ما أودع في الرجل. وتعالى الله أن يعبث في خلقه:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا
وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥].

ذلك أن الخالق للمرأة هو نفسه الخالق للرجل، وهو أعلم كيف يخلق ولِمَ يخلق: ﴿ذَٰلِكَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٦﴾﴾ [السجدة: ٦].

والمرأة والرجل بعض ما خلق.

ونحن لا نعلم إلا ما أتيح لنا من عالم الشهادة فقط.

وكم ظُلمت المرأة من الذين زعموا أنهم أنصارها فتاجروا بضعفها أيما تجارة، واستغلوا جمالها ونبلها ولطفها أيما استغلال.

ولقد ساعد على ذلك أن الله عز وجل أودع لديها من الصفات عاطفة سريعة الاستجابة لإغراءات القول، حتى أنها لا تكاد ـ أو لا تريد في بعض الأحيان ـ أن تميز بين القول والتقول إذا كان يعبر عن اهتمام بها.

لن نغوص كثيراً في أعماق التاريخ بحثاً عن الظلم الذي لحق بها، والتزوير الذي حصل باسمها، ويكفينا أن نكشف عن ملامح من قضيتها في العصور المختلفة لنجد أنفسنا أمام حالة من الغش والخداع والتزوير مارسها ولم ينكرها أدعياء الدفاع عن المرأة وحقوقها قبل المنكرين ذلك عليها. وهذا ما نخصص له (البحث الأول) من هذا الفصل.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الأول

لمحة تاريخية

أولاً: في العصر الحديث (البيان الشيوعي):

لنقرأ ما ورد في البيان الشيوعي عن نظرة أنصارها والدعاة إلى تحريرها في كل من النظامين البرجوازي والشيوعي كليهما، لنلمس مدى التزوير، ومدى النفاق، ومدى كذب الادعاء عند الأدعياء من النظامين.

يقول البيان الشيوعي:

(ليست امرأة البرجوازي عنده سوى **أداة إنتاج**.

وهو يسمع أن أدوات الإنتاج يجب أن تكون **مشتركة**.

فيستنتج من ذلك ـ بالطبع ـ أن النساء أنفسهن سوف يسري عليهن ذلك.

ولا يدخل في وهم **البرجوازي** أن المسألة هي على العكس تماماً.

وأننا نريد إعطاء المرأة دوراً غير هذا الدور الذي تقوم به الآن كأداة إنتاج بسيطة.

وأشد ما يضحكنا هذا الذعر فوق الأخلاقي الذي توحيه إلى البرجوازيين **إشاعة النساء الرسمية** التي يزعمون أن الشيوعيين يدعون إليها.

ليست بالشيوعيين حاجة إلى إدخال إشاعة النساء فهي تقريباً كانت دائماً موجودة.

ولا يكتفي البرجوازيون أن يكون تحت تصرفهم نساء البروليتاريا وبناتهم.
ـ هذا عدا البغاء الرسمي ـ بل يجدون لذة خاصة في **إغواء بعضهم لنساء بعض.**

ليس الزواج البرجوازي في الحقيقة والواقع سوى إشاعة النساء المتزوجات.

فقصارى ما يمكن أن يتهم به الشيوعيون إذن هو:

إنهم يريدون إبدال إشاعة النساء المستترة بالرياء، والمغطاة بالمداجاة، بإشاعة صريحة رسمية.

ولكن من البدهي والواضح **أن محو نظام الإنتاج الحالي** يؤدي بطبيعة الحال إلى **محو إشاعة النساء** التي تتفرع عنه وتنتج منه. أي إن البغاء ـ سواء كان رسمياً أم غير رسمي ـ يزول ويضمحل).

ماذا يعني هذا الذي يتبناه الشيوعيون في أهم وثيقة من الوثائق التي ترسم الخطوط الأساسية لمنهجهم في الحياة، وتدأب للعمل على صياغة تكوين فكري يأتلف مع تحليلهم وتصورهم للكون والحياة، وللفرد والجماعة؟

لندرس هذا الذي ورد في البيان الشيوعي عن طريق تحليل الأحكام التي تضمنها، في محاولة لفهمها كما يريد واضعو البيان أنفسهم أن نفهمها.

ومنذ البداية، لا أرى ما يمنعني من القول بأن الشيوعيين على مستوى من المقدرة في تحليلهم لأوضاع المجتمعات التي يعملون على معارضتها يجعلهم مرجعاً لدراسة تلك المجتمعات دراسة واقعية.

البيان الشيوعي ـ في ما نقلناه عنه ـ يصف وضع المرأة في المجتمع الشيوعي والمجتمع البرجوازي كما يلي:

١ ـ وضع المرأة في المجتمع البرجوازي:

أ ـ المرأة هي أداة إنتاج:

وإذا كان البيان يعني ـ فيما نعتقد ـ أنها أداة إنتاج بالمعنى الصناعي، أي أنها تمثل يداً عاملة تقدم جهدها لإنتاج السلعة سواء كان ذلك بذات اليد في الصناعات اليدوية أو باستعمال الأدوات الصناعية من معدات تصنيع وما شابه ذلك، إلا أنه لم ينكر أنها ـ في نفس الوقت ـ يتم النظر إليها في (المجتمع البرجوازي) و(المجتمع الاشتراكي) على أنها:

- **أداة إنتاج للجنس البشري** بالتناسل عن طريق اتصالها الجنسي بالرجل.
- **أداة إنتاج للمتعة** التي يساعدها عليها كونها الكائن الأجمل من الرجل.

ولو كان البيان الشيوعي ينكر النظر إلى المرأة في هذين المجتمعين بهاتين الصفتين، لكان ذكر ذلك صراحة، خاصة وأنه يؤسس لمنهج فكري كبير جداً، وخطير جداً، وبالغ التأثير جداً.

ب ـ وهم البرجوازي في أن المرأة ستكون مشتركة:

ذلك أن البرجوازي وهو يسمع بأن أدوات الإنتاج يجب أن تكون مشتركة، فيستنتج ـ بالطبع ـ أن النساء أنفسهن سوف يسري عليهن ذلك.

ويرى البيان الشيوعي أن هذا مجرد وهم وأن المسألة هي على عكس ذلك.

إلا أن هذا البيان الذي قرر أن المسألة على عكس ذلك لم يقدم لنا صورة هذا (العكس)، وهذا غريب في المنهج الشيوعي المعروف بطرح البدائل بشكل واضح في كل قضية ينكرها على المجتمعات البرجوازية.

ح ـ علاقة البرجوازيين بالنساء:

إن البرجوازيين لم يكونوا يكتفون بأن يكون تحت تصرفهم نساء البروليتاريا وبناتهم، **بل يجدون لذة خاصة في إغواء بعضهم لنساء بعض**. وأن زواج البرجوازي في الحقيقة والواقع ليس سوى **إشاعة النساء المتزوجات**.

وفي هذا الذي يقوله البيان الشيوعي نجد أن **نساء البروليتاريا وبناتهم متساويات في العملية مع نساء البرجوازيين** أنفسهم حيث يكشف البيان أن نساء البرجوازيين أنفسهم كن تحتهم مع نساء البروليتاريا...

بعد وصف البيان الشيوعي لوضع المرأة في المجتمع البرجوازي، ينتقل في الفقرة التي نلقناها عنه إلى وصف وضعها في المجتمع الشيوعي، وما ينتظرها من تبدل حالها إلى حال أخرى.

٢ ـ وضع المرأة في المجتمع الشيوعي:

أ ـ إعطاء المرأة دوراً غير الدور الذي تقوم به (كأداة إنتاج بسيطة):

وقد تم التعبير عن ذلك بلفظ يفيد التأكيد على هذا الدور باعتباره **(إرادة)** مقررة في فكر الشيوعيين. لا بد من تطبيقها، فلقد ورد التعبير كما يلي: **إننا نريد...**

لكن البيان الذي أبرز إرادة الشيوعيين في إعطاء المرأة دوراً غير الدور

الذي كانت تقوم به كأداة إنتاج بسيطة، لم يقدم الخطوة المطلوبة في إيضاح هذا الدور الجديد الذي يريدون إعطاءه لها. فهل هو مثلاً دور يبعدها وينأى بها عن أن تكون أداة إنتاج أصلاً؟ أم أنه دور ينتقل بها من أداة إنتاج (**بسيطة**) إلى أداة إنتاج (**غير بسيطة**) بما يستتبع ذلك من أعباء إضافية تتلاءم مع حجم الإنتاج (الغير البسيط) الذي ستؤديه؟

وبَدَهِيٌّ أنه عندما صدر البيان الشيوعي كان هذا التصور الموعود لدور المرأة تصوراً نظرياً، ذلك لأنه لم يكن قد دخل مرحلة التنفيذ والممارسة بعد.

وبعد استلام الشيوعين للسلطة في الاتحاد السوفييتي تبين أن هذه (الإرادة) التي أعلن عنها البيان الشيوعي قد مورست بصورة الانتقال بالمرأة **من دور (أداة الإنتاج البسيطة) إلى دور (أداة الإنتاج الأكثر أعباءً والأكثر حَملاً للأعباء)**.

ومع هذا، ـ وبغض النظر عن (بساطة) أداة الإنتاج هذه أو (أهميتها) ـ فإن أي شيء لم يتغير بخصوص علاقتها الجنسية بالرجل عما هو في النظام البرجوازي سوى تطبيق ما أرادوه بهذا الخصوص كما سيتضح في الفقرة التالية:

ب ـ الشيوعيون يريدون إشاعة صريحة رسمية للنساء:

وذلك بدلاً من الإشاعة المستترة بالرياء والمغطاة بالمداجاة عند البرجوازيين.

وفعلاً فقد تم ذلك، حيث انتقلت العلاقات الجنسية بين المرأة والرجل التي كانت سائدة قبل الثورة الشيوعية ـ خارج نطاق الزواج ـ من العلاقة السرية المستترة بالرياء إلى العلاقة التي تتم جهاراً نهاراً تحت حماية القانون.

والذي أخذه الشيوعيون على البرجوازيين من أن نساء البروليتاريا كنّ تحت البرجوازي أصبح متاحاً لأن يحصل في النظام الشيوعي بشكل آخر، حيث أصبح يسيراً جداً أن تنشأ علاقة جنسية بين نساء البروليتاريا ومدرائهن بعد أن أصبحن تحت تصرف (المدير) أو (المسؤول) الذي تعمل المرأة ضمن النطاق الذي يديره ويشرف عليه، إضافة إلى علاقتها الجنسية الحرة مع من تختاره وتميل إليه. وكان كل ذلك يجري فعلاً تحت غطاء من المشروعية الرسمية. وهذا برهان على صدق الشيوعيين في ما وعدوا به.

إن الذي حصل في المجتمع الاشتراكي بعد استلام الشيوعيين للحكم في الاتحاد السوفييتي بالنسبة للعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة كان مجرد انتقالها من حضن الإقطاعي إلى حضن (المدير).

أنا لا علم لي بوجود فوارق جنسية بين الحضنين ترفع عن المرأة حيفاً، وتمنع عنها ظلماً، وتسبغ عليها كرامة، وأكون شاكراً جداً لأي شيوعي يقدم لي برهاناً على وجود مثل هذه الفوارق.

٣ ـ الأمل بمحو إشاعة النساء:

وذلك عندما يتم محو نظام الإنتاج الحالي، لأن محو نظام الإنتاج الحالي سيؤدي بطبيعة الحال إلى محو إشاعة النساء التي تتفرع عنه.

وهكذا فإن كل شيء في الفكر الشيوعي مرتبط بالإنتاج. لكن الذي حصل هو أن نظام الإنتاج الذي كان سائداً حين إعلان البيان الشيوعي قد تم محوه فعلاً حينما استلم الشيوعيون مقاليد السلطة وقاموا بتطبيق أفكارهم، كما حصل في الاتحاد السوفياتي وفي شرق أوربا في بولونيا ورومانيا وتشيكوسلوفاكيا ويوغوسلافيا... إلخ. إلا أن إشاعة النساء لم يطرأ عليها أي تغيير ولم يتم محوها.

وعلى العكس فقد **انتقلت من أن تكون إشاعة اضطرارية تحت ظروف قاهرة من سلطة البرجوازي والإقطاعي ثم سلطة المدير إلى إشاعة مأجورة مطلوبة ـ سياحياً ـ تحت ظروف القهر الاجتماعي الذي أصبحت سمته الفقر، والعوز، والحاجة إلى أكثر من القوت واللباس بالحد الأدنى لهما.**

أما في المجتمع البرجوازي الذي ظل بمنأى عن الشيوعية، وتطور إلى أن أصبح مجتمعاً رأسمالياً تسود فيه العلاقات الرأسمالية بكل معانيها، فقد انتقلت العلاقة بين الرجل والمرأة من أن تكون محصورة فقط بين البرجوازي والعاملات تحت سلطته إلى علاقة مقبولة بين أي رجل وامرأة، بتأثير سلطة التبعية أم بدونها، وتوسعت حتى أصبحت مطلوبة من المرأة تسعى إليها مثلما كان يسعى إليها الرجل. ذلك أن مؤسسة الزواج في هذه المجتمعات لم تعد حاجة ملحة بما يتبعها من أعباء ومسؤوليات، فكان تأثير ذلك على وضع المرأة هو التأثير الأكثر ضرراً لأنها أصبحت بحاجة ملحة إلى إشباع حاجتها للرجل

بالسعي إليه، بعد أن كان هو الذي يسعى إليها بسلطته أم بدون هذه السلطة.

هذا هو الحال. وهذه هي الحقيقة في النظامين الشيوعي والرأسمالي، وهو حال يكشف عن الواقع، وتتبناه الأيديولوجية، وتدعو إليه الحاجة والمصلحة.

وقد كان من نتائج هذا الوضع المطلوب في واقع مادي نفعي، المعتمد في أيديولوجيا النظامين، أن الرجل أخذ يتعامل مع المرأة لا على أنها مهيأة (خَلْقياً) لمهام تختلف في بعض ظروفها عن مهامّه، وإنما على أنها أداة إنتاج اقتصادي، وأداة إمتاع مبذولة دون عوائق تذكر من قيم وأخلاق ومفاهيم دينية، وأصبح النعي على هذه القيم بالرجعية وبالتخلف عن ضرورات المعاصرة، من ضروريات استمرار العلاقة بين الرجل والمرأة على هذا الوجه الذي آلت إليه.

وإذا كان في انصراف المرأة إلى ممارسة دورها في الحياة كما هُيئَتْ له يعتبر عائقاً أمام استغلالها على الوجه الذي تستغل فيه في هذين النظامين الاجتماعيين، فقد كان لزاماً على المنظِّرين فيهما أن يوجدوا الأسس لتحطيم هذه العوائق، فكان أن **أطلقوا مقولة تحرير المرأة ومساواتها مع الرجل** بما يوحي ضمناً إلى أن انصرافها إلى لعب دور يختلف في بعض ظروفه عن دور الرجل قضية منافية لمفهوم الحرية وبعيدة عن المساواة.

وهم إذ يطلقون هذه المقولة إنما:

يعنون بتحرير المرأة تحريرها من كل قيد على علاقتها بالرجل.

ويعنون بمساواتها مع الرجل دفعها إلى ممارسة كل أعمال الرجل استطاعت ذلك أم لم تستطع، دون النظر إلى درجة المشقة في هذه الأعمال ودرجة التعرض للمخاطر فيها.

ولا ينسى هؤلاء المنظرون أن يحيطوا هذه المقولة بمبررات براقة فيها من الإغواء ما فيها، من مثل:

ضرورة الاستفادة من كل الطاقات البشرية في المجتمع.

وضرورة عدم جواز تعطيل نصف هذه الطاقات عن طريق عدم إطلاق حرية المرأة وعدم مساواتها بالرجل.

وقد نتج عن إطلاق هذه المقولة نتائج تناقض تمام المناقضة مبررات الدعوة إلى إطلاقها، هذه النتائج تبدو فيما يلي:

النتيجة الأولى: أن ممارسة المرأة لدور هو في الأساس مما هيئ الرجل لممارسته حمَّل المرأة أعباءً تستغرق ساعاتٍ من العمل تعادل ساعات عمل الرجل، إضافة إلى مسؤوليات تقتضي منها ساعات أخرى هي مسؤوليات إدارة البيت، وتربية الأطفال، والعناية بشؤونهم.

الذين أطلقوا المقولة إياها، كان عليهم أن يلحظوا أن تطبيق هذه المقولة سوف يخلُّ بالتوازن في تَحمُّل المسؤولية بين الرجل والمرأة، إذ أن المرأة تحمَّلت أعباءً إضافية لم يُحمَّل الرجل مسؤولية موازية لها، **فلم يمارس الزوج في المنزل ما تمارسه المرأة من أعمال هي الأقدر عليها، ولم يتحمل الرجل أعباء حمل وولادة وعناية بالأطفال** لأن في ذلك استحالة خَلْقية حتى لو أراد ذلك.

إذن: حُمِّلت المرأة بهذا أكثر من الرجل، فلم يعد الأمر أمر تحرير ولا أمر مساواة بل أمر إعناتٍ لها، وظلمٍ فادح.

النتيجة الثانية: هي أن معالجة آثار هذا العنت والظلم الذي لحق بالمرأة ـ على الوجه الذي ذكرناه في النتيجة الأولى ـ كان بإطلاق مقولتين أدهى وأمر في نتائجهما من المقولة الأولى، حيث أطلقت:

أ ـ مقولة: ضرورة مشاركة المرأة للرجل في الإنفاق لتحمل أعباء الحياة:

إنه أمر في غاية الابتزاز والاستغلال حين ندعوا المرأة للتمرد على الدور المهيأة له، وندفعها دفعاً لممارسة دور هو بالأساس مرسوم لمن تمت تهيئته له وهو الرجل، ثم نطالبها بدفع ثمن هذه الدعوة بأن تنفق، **وكانت لا تلتزم بإنفاق شيء**.

ولقد غدت العلاقة بين الرجل والمرأة بسبب هذا (الإنفاق المشترك) **علاقة قائمة على المحاسبة أكثر من أن تقوم على الألفة والتعاون والمحبة**.

ب ـ مقولة: ضرورة تحديد النسل وإباحة الإجهاض:

لتكون المرأة بمنأىً عن هموم الحمل والولادة وما تعلق بذلك، وليكون أمام المرأة مجال لممارسة العمل كالرجل.

وقد كان لهذه المقولة دافع آخر يتمثل في **إطلاق حرية العلاقة بين الرجل والمرأة خارج دائرة الزواج، مما يؤدي إلى إباحة الرحم لعدد من الرجال وليس لرجل واحد** بما يستتبع ذلك من **(أحمال)** لا يُعرف صاحبها لعدم التمكن من تحديد لحظة حصولهما، وتحديد ما إذا كانت من صاحب الصباح أو من صاحب المساء، ومن صاحب اليوم أو من صاحب الأمس.

إن الدعوة إلى **(تحديد النسل)** و**(إباحة الإجهاض)** تناقض مناقضة تامة المبرر الذي زعمه المنظرون لهذه الحالة، ـ أعني الدعوة إلى ضرورة عدم تعطيل نصف المجتمع ـ لأن الذي نتج عن ذلك كان أخطر بكثير جداً، فقد نتج:

أ ـ تعطيل المجتمع بكامله عن طريق تعطيل روافده من **(أحمال)** الأرحام، سواء بالحيلولة دون حصول الحمل ابتداء، أو بإجهاض الحامل حملها.

ب ـ العودة إلى صورة مجتمع أَزرى وأقبح من مجتمع الجاهلية، فلئن كان في مجتمع الجاهلية بعض من الناس في بعض القبائل يلجؤون إلى **(وأد البنات)** فإن مجتمع الحداثة المزعومة يلجأ إلى **(وأد البنات والذكور)** معاً، **فيتعطل بذلك المجتمع كله لا نصفه الواحد فقط**.

النتيجة الثالثة: هي أنه بعد أن أُقْحمت المرأة فيما لم تهيأ له خَلقْياً، ووُضِعت في موضع الذي ينوء بأعباء الحمل والولادة، ولا يستطيع التوفيق بين هذه الأعباء من جهة وأعباء مشاركة الرجل في تحمل المشاق التي أعد وهيئ لها. فقد كانت المطالبة بتحديد النسل وإباحة الإجهاض على الوجه الذي ذكرناه آنفاً أمراً لازماً لا مناص منه للتخفيف من مشاق الأعباء التي أحيلت إلى المرأة من الرجل بدعوى المساواة والتحرر.

وحين استجاب المجتمع لهذا المطلب ـ ضارباً عرض الحائط بمعارضة المؤسسات الدينية ـ نشأ وضع اجتماعي جديد ربما لم يكن محسوباً منذ البداية، أو كان محسوباً لا فرق في ذلك. هذا الوضع الجديد هو استهانة كل من الرجل والمرأة بالعلاقة الجنسية بينهما ما داما لم يعودا يحسبان حساباً لأي عبء مالي أو تربوي يترتب على مجيء مولود جديد بعد أن أعطتهما مشروعية الإجهاض بأيسر السبل الأمان والطمأنينة من كل ذلك.

ولئن كانت إباحة الإجهاض لا تسبب للرجل أية مشكلة، فإنها ـ رغم إبعاد مشاق الحمل والولادة والتربية عن المرأة ـ قد حمَّلت المرأة مخاطر الإجهاض نفسه، فكم من الوفيات حصلت للمرأة بسببه. وفي هذا من الظلم للمرأة في تعريضها له ما فيه.

النتيجة الرابعة: وهي نتيجة مادية بحتة ظُلمت فيها المرأة ظلماً كبيراً. فبعد أن كانت غير مكلفة بأي عبء للإنفاق على نفسها وعلى بيت الأسرة، فإنها ـ بسبب حصولها على أجر وإن قل عن أجر الرجل ـ أصبحت مطالبة بأن تشارك الرجل في عملية الإنفاق.

وفي حين كانت الفكرة في أساسها تقوم على مبدأ **أن المرأة حين تحصل على أجر تصبح في غنى عن أن تطلب من زوجها أو أبيها أو أن يزودها ببعض المال لتأمين بعض ما قد تشتهيه من حاجيات قد لا يعيرها الرجل أي اهتمام في مشروعه الإنفاقي على بيته وأسرته، وأن هذا الأجر الذي ستحصل عليه يحررها من ذل الحاجة والطلب**، فإن الأمر قد آل إلى وضع مضاد لذلك، فبدلاً من أن يصبح الأجر قيمة خاصة بالمرأة تضيف إليها مقتنيات، وتلبي لها تنفيذ رغبات مضافة إلى ما هو متوفر لها عن طريق الأب أو الزوج. فإن هذا الأجر أصبح مبرراً لتحميلها شطر ما ينفق على البيت، أو في أحسن الأحوال فإن هذا الأجر أصبح مبرراً للرجل كي يتخلص من عبء الإنفاق على المرأة ابنة كانت أو زوجة.

النتيجة الخامسة: وما دام الأمر قد آل إلى تحقيق مصالح مادية، وإلى تحميل المرأة ما لم يكن عليها أن تتحمله من آثار هذه المصالح، فإن البحث عن المادة والحصول على أكبر كمية منها أصبح أمراً ملحاً وقضية مبررة.

وكان من السهل جداً، ـ وبغطاء من شعارات التحرير ـ أن ينظر إلى المرأة على أنها وسيلة دعائية مقنعة جداً لترويج السلع الاستهلاكية، وذلك باستغلال ما استودعت من جمال وأنوثة.

أصبحت الدعاية لأي منتج تعتمد على امرأة تدعو الناس إليه بمفاتنها لا بجودة المنتَج، وذلك حين تظهر مع المنتَج عارية أو شبه عارية، مع إضفاء قدر من حركات الإثارة والإغراء، مقابل أجر ضئيل تناله على عرض مفاتنها يحصل

الرجل المُنتِج للسلعة مقابله على أرباح غزيرة تفوق مئات المرات ما تحصل عليه المرأة العارضة لفتنتها وجمالها وحركاتها المثيرة.

النتيجة السادسة: وهي أنه بعد أن تبين ما لجسد المرأة ـ بما فيه من فتنة وإثارة ـ من تأثير في ترويج المنتج، فإن استغلال هذا الجسد عن طريق عرضه للمتعة أصبح حرفة بحد ذاته، فنشأت الشركات والمؤسسات التي تمارس هذه الحرفة ممارسة أعادت المرأة إلى أدنى مستويات النظرة الدونية إليها. فهي لم تعد كائناً مساوياً للرجل بالحقوق والواجبات، ولم تعد قضيتها قضية تحرير، وإنما آل الأمر بها لأن تكون متعة مصورة جاهزة للتأجير لكل رجل قادر على دفع أجر الساعة التي يستأجرها فيها، وأصبحت تجارة الأفلام التي تعرض المرأة بأوضاع جنسية شتى تجارة لم تماثلها تجارة حتى في عهود الجواري والرقيق.

بعد هذا كله.

أي تحرير دعا الشيوعيون والرأسماليون المرأة إليه؟

هل كانوا صادقين في دعوتهم تلك أم كانوا مخادعين كاذبين؟

هل ساووها بالرجل فعلاً؟

لقد شاركت الرجل في عمله متحملة مشاقَّ لم يكن عليها أن تتحملها، ولكن الرجل لم يشاركها في عملها، فأصبح عليها مشقتان: **مشقة عمل البيت ومشقة العمل خارج البيت.**

وهل شكل الأجر لها إضافة مادية تؤمن لها بعض رغباتها دون الحاجة لأن تكون مضطرة إلى طلب ذلك من الرجل؟ أم أنها حمِّلت مسؤولية مشاركة الرجل بالإنفاق الذي هو بالأساس من مسؤولية الرجل وحده؟

ثانياً ـ في عصر ما قبل الإسلام[1]:

ولم يكن الحال في مجتمعات ما قبل الإسلام خارج الجزيرة العربية

---

(١) يراجع في هذا البحث كتابان: ١ ـ نساء حول الرسول، استانبولي وشلبي.
٢ـ الحجاب، للمودودي.

بأحسن حالاً مما هو عليه في داخلها. ونقدم فيما يلي عرضاً سريعاً لتلك المجتمعات:

١ ـ عند اليونان:

كانت المرأة في غاية من المهانة والذل وإهدار الكرامة، حتى أنهم كانوا لا يجالسونها على طعام، وبالأخص إذا كان عندهم ضيوف غرباء، فشأنها شأن العبيد والخدم.

إلا أن تيار الشهوات والغرائز البهيمية **جرف أهل اليونان إلى تيار (تحرير المرأة في المجال الجنسي فقط)، فأعطوها كامل الحرية في أن تصبح (عاهراً)، وبذلك تبوأت العاهرات والمومسات مكانة عالية، حتى أصبحن القطب الذي تدور حوله رحى الأمة اليونانية، فصنعوا لها الأساطير.**

وإله الحب عندهم (**كيوبيد** Kupid) هو نفسه ثمرة لاتصال (**أفروديت**) برجل من عامة الناس. بعد أن خانت زوجها (**الإله**) مع (**ثلاثة آلهة**) غيره.

ومنذ ولادة (**أفردويت**) لابنها غير الشرعي (Kupid) أصبح أهل اليونان ينظرون إلى عقد الزواج نظرة لا مبالاة ولا احترام، لأن المرأة أصبحت رخيصة في متناول الجميع، يستطيع الرجل أن يخادنها علناً من غير عقد زواج، فلهم بـ(**أفروديت**) آلهة الحب الأسوة والقدوة.

٢ ـ عند الرومان:

كان الشعار السائد عندهم بخصوص المرأة هو: **إن قيدها لا ينزع ونيرها لا يخلع.**

وقد أدت هذه النظرة المهينة جداً، والظالمة جداً إلى أن تنجرف المرأة في تيار الفاحشة والفجور ـ كنوع من محاولة انتزاع مركز لها في هذا المجتمع ـ مستغلة نظرة الرجل لها بأنها الأداة التي تلبي له رغباته وشهواته الحيوانية. حتى نالت مسرحية مثل مسرحية (**فلورا**) حظوة عظيمة لدى الرومان لكونها تحتوي على سباق النساء وهن عاريات، وكذلك انتشرت عادة استحمام الرجال والنساء في مكان واحد.

٣ ـ عند الفرس:

كان محظوراً على المرأة أن تتزوج من غير زرادشتي، أما الرجل فله

الحرية في التصرف على هواه.

وكانت المرأة تنفى من مكانها إلى مكان بعيد خارج المدينة في فترة (الطمث)، ولا يجوز لأحد مخالطتها إلا الخدم الذين يقدمون لها الطعام.

٤ ـ عند أهل الصين:

كان الصينيون يتزاوجون بلا حشمة ولا حياء، وبأسلوب هو مزيج من الفوضى والهمجية، وكان الأولاد يعرفون أمهاتهم ولا يعرفون أباءهم.

ولم يكن للمرأة حق في أي وارث، ولم يكن للبنت أن تطلب من مال أبيها شيئاً ما دامت ليست ذكراً. **وكانوا يشبهون المرأة بالمياه المؤلمة التي تغسل السعادة والمال.**

٥ ـ عند أهل الهند:

كان محكوماً على المرأة أن تكون في وضع المحكومة للرجل. فهي محتوم عليها أن تظل محكومة لأبيها بكراً، ولبعلها زوجة، ولأولادها أماً.

وكان عموم الشعب الهندي يعتقد أن المرأة هي مادة الإثم وعنوان الانحطاط الخلقي والروحي ولذلك كانوا يحرمونها من جميع حقوق الملكية والإرث.

والأدهى من ذلك أنه لم يكن لها حق الحياة بعد وفاة زوجها. بل يجب أن تموت يوم موته وأن تُحرق معه بالنار وهي حية على موقد واحد.

٦ ـ عند أهل الكتاب:

أ ـ اليهود:

كانت المرأة عندهم محتقرة مهينة كسقط المتاع، ليس لها حق في الميراث إن كان مالاً، وينحصر حقها في الإرث عندما يكون الموروث عقاراً.

وإذا آل إليها ميراث لعدم وجود الأخ لم يجز لها أن تتزوج من سبط آخر حتى لا ينتقل ميراثها إلى غير سبطها.

وهم يرون أن المرأة للرجل باب من أبواب جهنم من حيث هي مصدر تَحرُّكه وحمله على الآثام.

وعندما تحيض لا تُجالس ولا تُواكل ولا تَلمس وعاء حتى لا يتنجس.

وقد فشت فيهم الفواحش والفجور، حتى أصبح يُعد من الحرية أن تكون عاهراً.

وقد أفرغوا على الفاحشة ألوان القداسة بإدخالها المعابد واتخاذ البغاء صفة التقرب إلى الهتهم. ونجد رهبانهم قد مثلوا البغاء في صور تبرر لليهودي ارتكاب الفاحشة.

ويزعمون في كتبهم أن الله حرم على اليهودي ارتكاب الفاحشة مع قريبته أما نساء الأجانب فمباحة له.

ب ـ المسيحيون:

حاولت المسيحية ـ في أوربا خاصة ـ جاهدة، أن تتدارك ما شاع في المجتمع الغربي من الفوضى الخلقية والمنكرات التي يندى لها الجبين، هذه المنكرات التي امتدت وبدت على أسوأ ما هي عليه في العصور الراهنة.

وقد بلغ الإنكار لهذه الفوضى عند قطاع كبير منهم إلى **اعتبار العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة علاقة بعيدة عن الطهر في حد ذاتها**، ويجب بالتالي أن يجري تجنبها حتى لو كانت عن طريق صحيح هو (**الزواج**) حتى أصبحت حياة (**الرهبنة**) عندهم مقياساً لسمو الأخلاق.

ولم يكن للمرأة الحق في الإرث، ولم يكن لها حق في كسب يدها، ويكفي دليلاً على ذلك ما نقل عن الكاتبة الافرنسية (أماندين لوسيل أورور) من أنها لم تكن تتمكن من نشر مؤلفاتها حتى اتخذت لنفسها اسم رجل هو (**جورج صاند**) وذلك ما بين عام ١٨١٤ ـ ١٨٧٦م. وهو عهد قريب جداً إلينا.

وجورج صاند هذه كانت زعيمة المذهب الرومانتيكي. وكانت تدعو للخروج على جميع المبادئ الخلقية التي ما زال عليها مدار الكرامة الإنسانية،

وعفاف المرأة على الأخص، فبدأت بنفسها فاتخذت الأخدان على الرغم من كونها متزوجة من رجل، حتى آل الأمر بينها وبين زوجها إلى الفرقة، وغدت تستبدل زوجاً بزوج، ولم تعاشر أحداً منهم أكثر من عامين، ويجد القارئ في ترجمة حياتها أسماء ستة أشخاص على الأقل كانت تخادنهم علناً، وكان من بين عشاقها الشاعر الفرنسي (ألفرد موس Alfred Mosse).

وهكذا، فإن محاولة المسيحية معالجة الفوضى التي كانت سائدة في الغرب لم تؤد إلى النتائج المطلوبة، لأنها استبدلت الرهبانية بالإباحية، وهذا أمر لا يمكن له أن يكون العلاج والحل.

ثالثاً: في النظام الإسلامي:

وبعث محمد ﷺ برسالة الإسلام.

لينهي فترة من التاريخ وليبدأ فترة.

بعث بالحق بشيراً نذيراً.

بعث في قومه وهو منهم يعرفونه ويعرفهم.

بعث وله مهمة عليه القيام بها، فهو مكلف من ربه أن ﴿يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ
وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ
وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ [آل عمران: ١٦٤].

وكان أبرز ما طبع الرسالة الإسلامية التي بعث محمد لإبلاغها - بخصوص المرأة بالذات - هو تصديه للسمات السالفة التي كانت تسم مجتمع ما قبل البعثة (الجاهلية) ونسفها من الجذور، ووضع البدائل العادلة، والقواعد السليمة، التي تظهر فيما يلي:

١ - القبول الحسن لإنجاب البنات وتربيتهن التربية الحسنة، وبيان الثواب الذي يترتب على ذلك.

٢ - القضاء على ظاهرة وأد البنات.

٣ - تنظيم موضوع الزواج بإلغاء الصيغ المتعددة السابقة، والاقتصار على صيغة التعاقد الحر المشهود والمشهور.

٤ ـ القضاء على ظاهرة إكراه الإماء على البغاء[١].

ولم يكتف الإسلام باستبدال الصيغ التي كانت سائدة في مجتمع ما قبل البعثة (الجاهلية) وإحلال الصيغ الجديدة التي أتى بها مكانها على الوجه الذي أسلفناه، وإنما خطى خطوة جريئة ومتقدمة جداً في تعريف الرجل والمرأة بالأصل الذي خلقا منه، وبنوع الرابطة التي تربط بينهما مما يكفي لوحده لإلغاء النظرة الدونية التي تقوم على وهم من اختلاف الرجل عن المرأة من حيث النشأة الأولى.

ولقد كانت هذه الخطوة ـ التي خطاها الإسلام في إعلان حقيقة النشأة ـ رائدة في نوعها غير مسبوقة في أي شريعة سلفت، مما وصل إلينا من تلك الشرائع، وعلى الشكل الذي أخبر به الإسلام.

وقد تجلت هذه الخطوة فيما يلي:

١ ـ إعلان حقيقة أن الله عز وجل:

أ ـ خلق الناس من نفس واحدة.

ب ـ وجعلهم فئتين: (الذكر) و(الأنثى).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ
وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ [الحجرات: ١٣].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ
وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: ٤]

﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ
فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ
قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنعام: ٩٨].

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ
وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩].

---

(١) أوضاع المرأة في الشريعة الإسلامية، صياح المعراوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ص٧ ـ ١١.

وإذن فالأصل واحد... نفس واحدة.

ولكي تكتمل حركة الكون، وتتحقق إرادة الله في صورة هذا الكون ونظامه، فإنه جعل الناس الذين خلقهم من نفس واحدة فئتين **الذكر والأنثى**.

وأنزل الله تعالى أحكامه، وبلغ آياته للناس ذكوراً وإناثاً، دون تفريق[1] وقد حملها إليهم الرسل عبر مسيرة الحياة منذ آدم إلى محمد ﷺ.

وإذا كانت هذه الحقيقة قد خفيت ـ أو أخفيت ـ على الناس مما جعلهم يتخذون من وجود فئتين **(فئة الذكور)** و**(فئة الإناث)** سبيلاً إلى سيطرة وتعالي الفئة الأقوى وهي فئة الذكور على الفئة الأضعف وهي فئة الإناث، فإن الإسلام أعلن أول ما أعلن هذه الحقيقة، حقيقة النشأة الواحدة من النفس الواحدة، وكشف النقاب عنها بما يجهض أي دعوى للرجل بأنه أعلى مرتبة وأسمى مكانة من المرأة، حيث لا يمكن أن تسمو النفس على ذاتها، لأن في ذلك نوعاً من التناقض مع وحدة النفس التي نشأ منها كل من الذكر والأنثى.

ولكن:

ما هو وضع المرأة... كأحد شقي النفس الواحدة بالمقارنة مع وضع الرجل ـ أحد شقي النفس الواحدة الآخر ـ؟

ومنذ البداية علينا أن نسلم بالبدَهِية التالية:

إن الله عز وجل... لا يلهو في عملية الخلق ولا يعبث.

﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم
مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الروم: ٨].

﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا
وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا
وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الأنبياء: ٤٧].

---

(١) أوضاع المرأة في الشريعة الإسلامية، صياح المعراوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ص٢١.

وإذن: فعملية الخلق ليست لهواً ولعباً، والله تعالى أعز وأجل من أن يلهو ويعبث سبحانه.

وإذن: فالعملية دقيقة، ووفق نظام هادف ومتكامل.

لكل مخلوق في الكون مهمة. ذكراً كان أم أنثى، دابة كان أم طيراً.

ومتى سلمنا بهذه البدهية فإننا نصل إلى النتيجة المنطقية التالية:

إن الذكر والأنثى باعتبارهما من نفس واحدة. فإن دور كل منهما يكمل الدور الآخر

فلا يمكن تصور عالم رجال فقط.

ولا يمكن تصور.. عالم نساء فقط.

وبالتالي لا يمكن تصور عالم مهمة الذكر والأنثى فيه واحدة.

ولو كان الأمر كذلك، لكان خلقهما (ذكراً) و(أنثى) أمراً غير مفهوم وغير مبرر.

وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾﴾ [الانفطار: ٨].

﴿وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ ﴿٤٥﴾ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [النجم: ٤٥، ٤٦].

وإذن:

فلا بد من أن يكون للأنثى وضع... باعتبارها أنثى، ولا بد من أن يكون للذكر وضع... باعتباره ذكراً.... وبهذا الوضع وضع الذكورة والأنوثة فقط.

٢ ـ إعلان أنهما في الاعتبار العام وفي الوضع العام لهما ـ دون أن يكون لخاصية الأنوثة والذكورة أثر ـ فأنهما متماثلان في كل شيء، فهما أصلاً من نفس واحدة، فأهلية الأنثى تبعاً لذلك مثل أهلية الرجل.

فمن حيث المعاملات:

الأنثى والذكر كلاهما أهل لممارسة جميع أنواع التصرفات في باب المعاملات أو ما يسمى في لغة القانون (**الحقوق المدنية**).

فللمرأة أن تبرم العقود التجارية والزراعية والصناعية والمصرفية وما شابه ذلك، وعقود الزواج والمخالعة، وأن تبيع وأن تشتري، وأن تملك الأموال

المنقولة والعقارات وتهبها وأن تنشئ على هذه الأموال حقوقاً للغير، وأن تقبل الوكالة وتنشئها.. إلخ ذلك من التصرفات، كالرجل تماماً دون أن يكون لأحدهما ميزة في التصرف ليست للآخر، كل ذلك ما لم يكن التصرف محرماً أو ما يعبر عنه بلغة القانون بأنه (مخالف للنظام العام)، وفي هذه الحالة فإن التصرف ممنوع على كليهما الذكر والأنثى.

ومن حيث العبادات:

فقد خوطبت المرأة بها مثلما خوطب بها الرجل سواء بسواء، وهي مكلفة بها مثل الرجل سواء بسواء.

فليست هناك عبادة كلفت بها المرأة ولم يكلف بها الرجل، ولا عبادة كلف بها الرجل ولم تكلف بها المرأة.

فالصلاة والزكاة وصوم رمضان وحج البيت كلها فرائض كلفا بها معاً، ومثل هذه العبادات المفروضة النوافل أيضاً، فقد دعي إليها الرجل والمرأة على السواء، وإذا أدى أيهما عبادته ترتب له الجزاء عند الله لا يبخسه منه مثقال ذرة بسبب كونه ذكراً أو بسبب كونها أنثى.

ثواب الرجل لا يزيد عن ثواب المرأة مثقال حبة من خردل.

وثواب المرأة لا ينقص عن ثواب الرجل مثقال حبة من خردل.

وعندما تقرر الشريعة رخصة في عبادة أو عزيمة، فإنها تقررها للرجل مثلما تقررها للمرأة، فليست هنالك رخصة لواحد منهما لم تعط للآخر، قال تعالى:

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾﴾ [التوبة: ٧٢].

﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾﴾ [الأحزاب: ٣٥].

ومن حيث الحدود:

وهي ما تسمى بلغة القانون (العقوبات الجنائية) فإنها تترب على كل من يرتكب جرماً من نوع خاص وصفه الشرع بأنه من الكبائر ويقرب بلغة القانون من معنى (الجرم الجنائي).

فلكل كبيرة حدها (لكل جريمة عقوبتها).

ولا حد على غير الكبيرة (لا عقوبة بلا جريمة).

وهذا الحد (العقوبة) يطبق على الرجل والمرأة.

فليس هنالك كبيرة تحد عليها المرأة ولا يحد عليها الرجل.

فالزنا والسرقة. وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق.. إلخ من الكبائر يحد بها الرجل مثلما تحد بها المرأة سواء بسواء..

وإذن:

فأين يختلفان؟ ولماذا؟

يختلفان:

عندما يكون للذكورة.. أثر في التكليف.

وعندما يكون للأنوثة... أثر.

وهذا الاختلاف ليس نوعاً من ترجيح أحدهما على الآخر وتفضيله، وإنما لأن طبيعة التكليف كان مناطها خصوصية الأنوثة لدى المرأة، وخصوصية الذكورة لدى الرجل.

إنهما فئتان: (الذكر)... و(الأنثى).

هكذا خلقا. وهكذا كان يجب أن يخلقا لتتم حركة الكون كما صورها خالق الكون.

فلا تستمر الحياة... بدون إناث.

ولا تستمر الحياة... بدون ذكور.

لأن عملية استمرار الحياة مع وجود عملية استمرار الموت تستدعي على وجه الضرورة والحتمية استمرار عملية التكاثر.

وعلمياً: لا يمكن لعملية التكاثر البشري أن تتم إلا بالتقاء ذكر وأنثى.

وعملياً: فإن الحيوانات الدنيا المؤلفة من خلية واحدة هي التي تتكاثر عن طريق الانقسام.

أما الحيوانات الأرقى فهي لا تتوالد إلا عن طريق التلقيح باتصال بين الذكر والأنثى.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: ٤].

وإذن: فالإنسان أرقى هذه الحيوانات.

وما أصدق النظريات العلمية حين تتطابق مع قول الله تعالى:

﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ﴿٧﴾﴾ [الطارق: ٥ ـ ٧].

والمرأة في عملية التكاثر هذه تلقى وتتحمل من المشاق التي تنتج بسببها ما يختلف في نوعه وماهيته ومستواه عن تلك المشاق التي يلقاها الرجل ويتحملها. مما يقتضي وضع أحكام تتناسب مع هذه الحالة. بشكل يؤدي إلى أن تكون عملية التحمل عادلة بين طرفي عملية التكاثر هذه. والعدل هنا يقتضي اختلاف الحكم تبعاً لاختلاف نوع المشقة ومستواها.

وتبدأ هذه المشاق منذ بدء اللقاء والاتصال بين الذكر والأنثى وحتى قدوم ثمرة هذا اللقاء، ومن ثم تستمر العناية بهذه الثمرة وتربيتها.

ولنعرض صورة هذه المشاق من أول لحظة.

قال تعالى:

﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾﴾ [المرسلات: ٢٠ ـ ٢٢].

صورة لعملية الخلق واضحة:

دور الرجل فيها أن يقذف الماء الدافق كما ورد في الآية (٦ الطارق) وهي مرحلة تستغرق ثوان. . . لحظات خاطفة. . . ينتهي فيها أول دور في عملية التكاثر.

ودور المرأة فيها أن تتلقى من الرجل هذا الماء الدافق، حيث يستقر لديها في قرار مكين إلى قدر محتوم، تسعة أشهر كما ورد في الآيتين (٢١ و٢٢) المرسلات.

وتنتج عملية التكاثر إثرها:

﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [الحج: ٥].

فهل انتهى الدور... أم بدأ دور جديد.

أما المرأة فإن دورها الشاق مستمر لمدة أخرى.

قال تعالى:

﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ﴾ [الأحقاف: ١٥].

وقال: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

وإذن... بعد أجل الحمل وهو ٦ ـ ٩ أشهر على ما فيه من مشقة وعبء وعناء، تنوء به المرأة أو تكاد، يستمر دور المرأة في متابعة المهمة الشاقة، وهي ـ في هذه الفترة ـ مهمة الإرضاع.

لله در المرأة ما أعظم دورها.

في رحمها... تبدأ البشرية عملية النمو.

وفي رحمها... تتدرج البشرية في عملية النمو.

وعلى ثدييها... ومن ثدييها.... يتدفق الحنان، وقوت الحياة، تمنحه للوليد أربعاً وعشرين شهراً.

أما الرجل فإنه يدعى للتكليف مرة أخرى. بعد أن كان انتهى دوره في البدء بخروج الماء الدافق.

إذ ذاك لم ينته دور المرأة بل تابعته واستمرت فيه حملاً ثم وضعاً ثم إرضاعاً.

ولكن هل تُحمَّل المرأة فوق ذلك حِمْلاً آخر؟ سيكون ذلك أمراً شططاً، فقد كفاها ما عانته خلال ثلاثين شهراً، فهذا أقصى ما يمكن تَحمُّله في عملية التكاثر. ولكن هل يكفي ذلك؟

من ينفق؟ من يقوم بمؤنة الحمل والحامل، الولد والوالدة، الرضيع والمرضعة؟

سيكون من الظلم، بل سيكون من أقصى أنواع الظلم أن تُحمَّل المرأة

دور السعي لاكتساب الرزق فوق دورها الذي قامت به خلال أشهر ثلاثين عدداً.

وإذن.. لا بد من أن يقوم بهذا الدور الرجل، أو ليس لكل دورُه؟

قال تعالى:

﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

فعلى الرجل وجوباً القيام بدور الإنفاق على بيته وأسرته، فهو المولود له، والنص آمر ملزم للرجل، وليس فيه أي إلزام للمرأة.

لكل دور... ولكل مهمة.

قامت بدورها وتحملت مشاق هذا الدور وأعباءه.

وهذا يستدعي بالضرورة أن تكون على الرجل مهمة العمل، حتى يؤمن كسباً يمكنه من القيام بدور الإنفاق.

إذن: فالعمل مهمة الرجل بالضرورة:

ولا شيء يلزم المرأة بالعمل.

لأنها لو ألزمت به لكان ذلك ظلماً وبغياً وتحميلاً لها ما لا يطاق..

وقبل أن أنهي البحث أؤكد على ما يلي.

١ ـ ليس في إلزام الرجل وتكليفه بمهمة الإنفاق ما يعني منع المرأة من أن تنفق..

لكن الأمر هو بين الإلزام وعدم الإلزام.

فالرجل ملزم.. وهو المكلف.

والمرأة غير ملزمة.. وغير مكلفة.

وفي هذا عدل. إذ تكفيها أعباء دورها التي تحملت.

٢ ـ كما وليس في إلزام الرجل وتكليفه بمهمة الإنفاق ما يجعل من المرأة عالة على الرجل كما يحاول البعض أن يصور الموضوع تجنياً وافتراءً، فالرجل لا ينفق تكرماً وتفضلاً، وإنما ينفق سداداً لدين وتنفيذاً لالتزام.

فمنذ لحظة التعاقد بينهما ـ الذكر والأنثى ـ على التعاون في ممارسة عملية التكاثر، فإن هذا يعني بوضوح:

أ ـ إلزام أحدهما وهو المرأة... باستقبال الماء الدافق في قرارها المكين وتحمل نتائج ذلك من حمل ووضع وإرضاع.

ب ـ وإلزام أحدهما وهو الرجل بالإنفاق.

إذن: فالعملية تعاقدية.. والتزام من أحدهما يقابله التزام من الآخر.

وليس هنالك أحد عالة على أحد، وليس هنالك تكرم وتفضل.

كان ما سلف. بياناً لوضع المرأة بالمقارنة مع الرجل منذ بداية الخلق باعتبارهما فئتين من نفس واحدة.

وكان ما سلف وضعاً للمرأة والرجل في كفتي ميزان بشكل عام، لإبراز نقطة اختلاف بينهما يختلف فيها التكليف، حيثما يكون مناط الاختلاف متأثراً:

بذكورة الرجل... كمولود له قاذف للماء الدافق.

وبأنوثة المرأة... كوالدة مستقبلة للماء الدافق وحامل ومرضع.

وسبق أن قلنا أن الاختلاف بينهما باعتبارهما فئتين من نفس واحدة هو فقط **حيث يكون للذكورة أثر... وحيث يكون للأنوثة أثر.**

بعد هذا العرض التاريخي السريع لوضع المرأة في عصور ما قبل الإسلام وما بعده، وبعد تقديم لمحة سريعة عن التصور الإسلامي للعلاقة بين الرجل والمرأة، نعتقد أن أي بصير منصف لا بد له من الإقرار بأن الإسلام كان رائداً وغير مسبوق في إعلانه في مساواة المرأة بالرجل مساواة تامة، وفي مراعاة وضع الذكورة ووضع الأنوثة عندما يكون للذكورة أثرها وللأنوثة أثرها في ضبط المسؤوليات والمهام ضمن إطار من العدالة روعي فيه مصلحة كل فئة من الفئتين، دون انتقاص من حقوق فئة لحساب الأخرى، ودون طغيان من حقوق فئة على حقوق فئة أخرى.

إلا أن كل ذلك ـ فيما نعتقد ـ يبقى بعيداً عن فكر من أوتي حظاً كبيراً من دراسة الفلسفات الأخرى وتاريخها، وأوتي حظاً قليلاً أو لأقل نادراً من دراسة النظام الإسلامي وتاريخه، الأمر الذي أدى إلى خلل في التصور لدى

بعض الكتاب والمفكرين في دراستهم لوضع المرأة في الإسلام عبر تاريخ هذا النظام الرائد السباق.

لا أريد أن أزعم أن الدكتور شحرور من هؤلاء النفر أو ليس منهم، وإنما سأعرض في البحثين التاليين من هذا الفصل أراءه وطروحاته في قضيتين فقط من قضايا المرأة هما.

أ ـ قضية لباس المرأة.

ب ـ قضية إرث المرأة.

وذلك باعتبارهما نموذجين لتفكير هذا الكاتب ونظره إلى أوضاع المرأة في الإسلام، تاركاً مناقشته في بقية المواضيع التي تعرض لها مثل تعدد الزوجات والمهر والعلاقة العائلية... إلخ دفعاً للإطالة من جهة، ولأن قضيتي اللباس والإرث تغنيان عن ذلك من جهة أخرى، بما تكشفانه عن أسلوب تفكير هذا الرجل وتأويله للنصوص، والعبرة في المثال الكاشف لا في كثرة الأمثلة.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الثاني

في لباس المرأة

أولاً: فهم الدكتور شحرور لـ(لباس المرأة):

تعرض الدكتور شحرور إلى لباس المرأة في الإسلام وساق لنا بعض الآيات التي تحكم موضوع هذا اللباس بعد أن تأولها بشكل يخدم مسعاه الذي يسعى إليه، محملاً ـ كعادته ـ النصوص ما لا تحتمل، ومستدلاً من الألفاظ على ما لا تدل عليه، ضارباً بعرض الحائط بمراجعه التي اعتمدها في اللغة العربية وعلى رأسها معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس، كل ذلك ليصل إلى إعطاء (عري المرأة) و(تجردها من اللباس) و(إظهار كامل مفاتنها)، ـ **لا تستر من جسدها إلا ما قبح مكانه** ـ غطاءً شرعياً، وإلباسه لباساً إسلامياً.

يفعل ذلك كله في (**رجعية**) مريبة إلى تاريخ للشعوب غابر وقديم وفي (**معاصرة**) ترى في حرية الإنسان بالتصرف بجسده كيفما يشاء رمزاً للتحرر وعنواناً للتقدم. وفي ربط غريب بين (الماضي السحيق) و(الحاضر)، من خلال (المرأة ـ الجسد) التي اختلفت اختلافاً كبيراً ألفاظ الحديث عنها وعبارات الوصف لها، من عريها. واتفقت على أمر واحد فقط هو:

تحرير المرأة من قيد اللباس، وخداعها بشتى الحيل لتقف أمام الرجل ملكة للجمال الإلهي، ماسكة بعصا الفتنة الذهبية، ومفجرة لينابيع السحر، محرضة لكامنات الشهوة وساكناتها، تفيض ليونة ونعومة وتميس برقة وغنج ودلال.

لنبدأ إذن بعرض ما يطرحه هذا الكاتب علينا بخصوص لباس المرأة.

يعرض لنا الدكتور شحرور الموضوع[1] من خلال آيتين من سورة النور هما:

﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [النور: ٣٠].

﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُوْلِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوٓا إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾﴾ [النور: ٣١].

ويبدأ الكاتب بشرح وجهة نظره في قراءة هاتين الآيتين بركاكة لغوية واضحة، وصياغة مضطربة، سأحاول ما استطعت أن أنسقها ليسهل على القارئ فهمهما كما يلي:

١ ـ أن غض البصر جاء للمؤمن والمؤمنة على حد سواء.

٢ ـ أن حرف (من) في (يغضوا من أبصارهم) و(يغضضن من أبصارهن) جاء للتبعيض. (أي جزء من كل) كما جاء في تعبير الكاتب.

٣ ـ وهذا يعني ـ حسب رأي الكاتب ـ أن الله أمرنا بغض بعض البصر لا كل البصر.

٤ ـ ثم أنه ـ ويعني الكاتب الله عز وجل ـ لم يضع (المفعول به) بالنسبة للرجل والمرأة على حد سواء. (أي لم يقل لنا أن نغض أبصارنا عن ماذا؟).

هكذا وردت العبارة كما قررها الدكتور شحرور، وهي تعني كما ذكرها (أن المفعول به بالنسبة للمرأة هو غيره بالنسبة للرجل) فهما كما صاغ عبارته (لم يوضعا على حد سواء).

لكن الكاتب يعني بـ(على حد سواء) أن المفعول به لم يذكر لا بالنسبة للرجل ولا بالنسبة للمرأة. وقد كان على الدكتور جعفر أن يعلّمه أن (المفعول به مذكر) وهو جملة (من أبصارهم) في الآية الأولى و(من أبصارهن) في الآية الثانية.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٠٤.

٥ ـ ويوضح الكاتب كلامه حول (المفعول به) بقوله:

أي لم يقل لنا ـ يعني الكاتب أن الله عز وجل لم يقل لنا ـ أن نغض أبصارنا عن ماذا؟ فتركت **مفتوحة** حسب الأعراف (حسب الزمان والمكان) **ومفتوحة** للمؤمن والمؤمنة على حد سواء.

هكذا ورد كلام الكاتب، فلم أستطع تنسيق هذه العبارة من كلامه حتى لا أزيد من غموضها غموضاً آخر، فلا هو أوضح كلامه حول (المفعول به) ولا هو عرَّف تلك التي تركت (مفتوحة) حسب الأعراف. أو تلك التي تركت (مفتوحة) للمؤمن والمؤمنة على حد سواء. ولنتذكر المثل الشامي الذي يقول: (أتى ليكحلها فأعماها).

٦ ـ إنه ـ ويعني الكاتب الله عز وجل ـ استعمل فعل (غض) في اللسان العربي للدلالة على لطف الفعل، لا على فظاظة الفعل، فـ(الغضاضة) فيها لطف وطراوة فتقول: غُصنٌ غَضٌّ غض أي لين غير يابس.

٧ ـ يستنتج الكاتب من استعمال فعل (غض) أنه تعبير عن سلوك اجتماعي مهذب إذا أراد (الرجل) أو (المرأة) تغيير ملابسهما وكان أي منهما في وضع محرج لا يحب أن يراه فيه أحد. والسلوك الاجتماعي المهذب يوجب علينا في هذه الحالة أن نأخذ موقف التجاهل في مثل هذه المواضع.

ويعني الكاتب كما يفهم من كلامه أن المتواجدين في المكان الذي يقوم الرجل والمرأة فيه بتغيير ملابسهما عليهم أن يتجاهلوا عملية تغيير الملابس بوجودهم. وكأن الرجل أو المرأة يحلو لهما دائماً أن يغيرا ملابسهما وهما في وضع محرج أمام الناس، أو كأن الأمكنة التي يغير بها الناس ملابسهم وهم في وضع محرج هي الأمكنة التي يتواجد فيها الناس عادة.

٨ ـ أما إذا كان الرجل يتكلم إلى المرأة أو العكس وهم في موقف غير محرج، فـ(عليه) أن ينظر إليها وتنظر إليه ولا يوجد حرج ومنع من ذلك.

لا أدري ما إذا كان الكاتب يدرك أن **(فعليه)** تعني وجوب النظر لا جوازه، أم أنه لا يدرك ذلك.

هذه القواعد الثمانية هي التي توصل إليه الكاتب من قراءته وتأويله للآية (٣٠) من سورة النور.

أما الآية (٣١) من سورة النور هذه فقد شرح وجهة نظره في قراءته لها بنفس الركاكة وكما يلي:

١ ـ إن حفظ الفرج هو حفظه من الزنى.

٢ ـ إن الحد الأدنى من اللباس للرجل هو تغطية الفرج فقط (ويحفظون فروجهم) و(يحفظن فروجهن).

٣ ـ إن السلوك المهذب يكون هنا ـ أي بالنسبة للفروج ـ بغض البصر، بحيث لا يحرج الناس بعضهم بعضاً، وغض البصر من الأمور التي يعتبرها الناس من خصائصهم الشخصية.

نلاحظ هنا الركاكة وعدم القدرة على التعبير السليم في قول الكاتب: (وغض البصر من الأمور التي يعتبرها الناس من خصائصهم الشخصية) حيث تدل هذه العبارة بهذه الصياغة على أن الناس لهم أن يغضوا البصر ولهم أن لا يغضوه، لأن الغض من خصائصهم الشخصية، فليس لأحدهم ـ إعمالاً للسلوك المهذب ـ أن يحرجهم بذلك.

بينما الذي يقصد إليه الكاتب ـ فيما أظن ـ هو خلاف ذلك، حيث يقصد ضرورة غض الناس ذوي السلوك المذهب أبصارهم، لأن عدم الغض يسبب إحراجاً لمن يرغبون بنزع ملابسهم أمام الناس، وغض البصر من قبل الناس هو من الخصائص التي يرغب بها الذين ينزعون ألبستهم أمام الناس، فهذه الرغبة هي من الخصائص الشخصية لهم.

٤ ـ إن الامتناع عن الفواحش جاء على حد سواء للرجل والمرأة وهما من الفرائض على المؤمنة والمؤمن:

هنا نجد الكاتب قد أدخل على نص الآيتين (٣٠ و٣١) النور حكماً من الأحكام المقررة في الإسلام وهو حكم الامتناع عن الفواحش. إلا أن النص على هذا الحكم لم يرد في هاتين الآيتين ولم تتضمن هاتان الآيتان أية إشارة إليه.

٥ ـ إن السلوك المهذب وحفظ الفرج هما نتيجة أسلوب تربوي، لا نتيجة أسلوب قمعي..؟

٦ ـ إن الآية (٣١) من سورة النور هي آية الحد الأدنى للباس المرأة وهي من الفرائض.

نتوه هنا أن الكاتب يقصد بـ(الفرائض) جمع فرض. ولا يعني بها (علم الفرائض) المعروف والمتعلق بقضايا الإرث.

وعند عرضه لشرح وجهة نظره في مفهوم زينة المرأة كما هو وارد بنص الآية (٣١) النور فإن الكاتب يتصدى لوضع تعريف لهذه الزينة ممهداً لذلك بتقسيم هذه الزينة وفق فهمه إلى قسمين:

القسم الأول: الزينة الظاهرة.

القسم الثاني: الزينة المخفية.

بعد هذا التقسيم يطرح الكاتب السؤال التالي:

ولكن ما هي زينة المرأة المقصودة هنا بحيث تنسجم مع الآية نفسها، وتنسجم مع بقية الآيات الواردة في الكتاب وخاصة آيات المحارم الواردة في سورة النساء رقم ٢٢ و٢٣؟

ركاكة أخرى وعجز عن التعبير بشكل سليم، ذلك أن سورة النساء تحمل رقم (٤) لا رقم (٢٢ و٢٣) وهي سورة واحدة لا سورتان. والكاتب يقصد ـ فيما اعتقد ـ الإشارة إلى آيتين من سورة النساء هما الآيتان ٢٢ و٢٣ لكنه عجز عن أن يعبر عن الإشارة التي يريدها بشكل صحيح.

وفجأة يتخلى الكاتب عن تقسيمه الأول للزينة إلى قسمين:

القسم الأول: الزينة الظاهرة.

والقسم الثاني: الزينة المخفية.

ليفاجأنا بأن **الزينة ثلاثة أنواع**[١]. ولست أدري ما إذا كان السبب في ذلك ركاكة أم خلط في الطرح غير مقصود.

ويعدد لنا الكاتب هذه الأنواع الثلاثة كما يلي:

١ ـ **زينة الأشياء**: مثال ذلك الديكورات والتحف والدهان والملابس وتسريحة الشعر للرجل والمرأة، والحلي والمكياج للنساء، ويستشهد على هذه الزينة بالآية (٨ النحل) ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ والآية

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٠٥.

(٣١) الأعراف: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾.

٢ ـ **زينة مكانية:** مثل الحدائق التي قصدها الناس، وهي زينة مكانية تبقى على طبيعتها أو نضيف عليها أشياء طبيعية كالشجر والورد. وهنا يقرر الكاتب أمرين في غاية الغرابة[1]:

أ ـ أن الزينة المكانية (الحدائق والشجر والورد) هي ما جاء في الآية (٣١) من سورة النور.

ب ـ وحتى تنسجم هذه الآية (٣١) النور مع آيات المحارم في سورة النساء **يجب أن تكون الزينة مكانية لا شيئية.**

رجعت إلى آيات المحارم (٢٢ و٢٣ و٢٤) النساء فلم أجد فيها شيئاً، لا عن الزينة المكانية ولا عن الزينة الشيئية، وعلى القارئ أن يعود إليها ليتأكد من ذلك.

فهل في إقحام هذه الآيات على موضوع الزينة ما يفيد في تأكيد فهم الكاتب لهذا النوع من الزينة؟ أم أنه مجرد حشد أرقام للآيات دون ذكر مضمونها تضليلاً للقارئ وإيهاماً له بوجود مستند في النص يدعم ما يزعمه الكاتب ويسوقه من أفكار اعتماداً منه على افتراض واهٍ بأن معظم قرائه سيصدقونه، وأنهم لن يعودوا إلى النص ليتأكدوا مما يسوقه لهم ويحاول إقناعهم به؟

الكاتب مطالب الآن وبإلحاح أن يبين لنا موضع الاستشهاد بآيات المحارم في سورة النساء وبالآية (٣١) النور على مقولة الزينة المكانية والشيئية، فليفعل إن استطاع، إننا نتحداه!!!

ويتابع الكاتب شرحه للأنواع الثلاثة ليقول:

٣ ـ **الزينة المكانية والشيئية** معاً جاءت في قوله تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ﴾ [الأعراف: ٣٢] وقوله: ﴿وَلَقَدۡ هَمَّتۡ بِهِۦۖ وَهَمَّ بِهَا لَوۡلَآ أَن رَّءَا بُرۡهَٰنَ رَبِّهِۦۚ كَذَٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلۡفَحۡشَآءَۚ إِنَّهُۥ مِنۡ عِبَادِنَا ٱلۡمُخۡلَصِينَ ٢٤﴾ [يوسف: ٢٤].

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٠٦.

ويستنتج هذا الكاتب من هاتين الآيتين ما يلي:

أ ـ إن التطور والتقدم العلمي سيملآن الأرض بالزينة المكانية والشيئية.

ب ـ إذا كانت الزينة مكانية **فجسد المرأة كله زينة**.

ج ـ إن جسد المرأة يقسم إلى قسمين:

قسم ظاهر بالخلق:

لذا قال ـ وهو يعني أن الله عز وجل قال ـ: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾.

ويرى الكاتب أن هذا يعني أن هنالك بالضرورة زينة مخفية.. في جسد المرأة.

والزينة الظاهرة ـ كما يرى الكاتب ـ هي:

ما ظهر من جسد المرأة بالخَلْق.

أي ما أظهره الله سبحانه وتعالى في خَلْقِها كالرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين.

ولا يكتفي الكاتب بهذا بل يقرر:

أن الله سبحانه وتعالى خلق الرجل والمرأة عراة دون ملابس.

ولا يكتفي بذلك أيضاً بل يقرر: **بأننا نعلم ذلك.**

قسم غير ظاهر بالخلق:

أي أخفاه الله في بنية المرأة وتصميمها. وهذا القسم المخفي ـ برأي الكاتب ـ هو **الجيوب**.

ويقرر الكاتب بأن (الجيب) جاء من (جيب) كقولنا ـ جبت القميص أي قَوَّرت جيبه، وجيبته أي جعلت له جيباً.

ولا يكتفي الكاتب بهذا بل يفرض علينا علم ما لم نعلم حين يقول: والجيب **كما نعلم** هو: **فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة.**

وذلك لأن الأساس في (جيب) هو فعل (جوب) في اللسان العربي له

أصل واحد وهو **الخرق في الشيء** ومراجعة الكلام السؤال والجواب)[1].

ويقرر: **أن الجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق.**

ويحدد جيوب المرأة بـ:

أ ـ ما بين الثديين.

ب ـ تحت الثديين.

ج ـ تحت الإبطين.

د ـ الفرج والإليتين.

وبتقىً بالغ، وبورع شديد، يقرر هذا الكاتب حكماً شرعياً ملزماً للمرأة المؤمنة حيث يقول: **هذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها.**

ونسي الكاتب ـ عن قصد أو دون قصد ـ أن يحدثنا عن المرأة غير المؤمنة حيث أن المفهوم المخالف لما قرره يقضي بأنه ليس على المرأة غير المؤمنة أن تغطي ثدييها وإبطيها وفرجها وأليتيها.

وفي خطوة أكثر تعصيراً وإحداثاً في أمر الزينة المخفية وحدودها، يقرر هذا الكاتب بأن المرأة المؤمنة التي يجب عليها أن تغطي هذه الجيوب لها أن تتحرر من ذلك الوجوب كله فتبدي:

ما بين ثدييها وما تحتهما.

وما تحت إبطيها.

وفرجها.

وإليتيها.

أي لها أن تقف عارية بشكل مطلق ـ رافعة يديها حتى يظهر ما تحت إبطيها، مبعدة ما بين إليتيها حتى يظهر فرجها ـ أمام الذين ورد ذكرهم وتعدادهم بالآية (من سورة النور: ٣١).

وفي خطوة أخرى ـ فيها جرأة كبيرة في الانتصار للمرأة وإظهار القهر

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٠٧.

الذي تعاني منه ـ بسبب الأعراف والعادات ـ يعلن هذا الكاتب بأنهم **إذا أرادوا أن يمنعوها من ذلك**. فإن هذا بسبب (مفاهيم **العرف والعيب والحياء**)، وليس بسبب (مفاهيم **الحرام والحلال**).

ويؤكد الكاتب هذا العبء الذي تلقيه مفاهيم العرف والعيب والحياء على كاهل المرأة، وينتصر لها حتى من أبيها حين يحذر الآباء بقوله:

(إذا شاهد والد ابنته وهي عارية فلا يقول ـ (الصحيح: فلا يقلْ) لها: هذا **حرام**، ولكن يقول لها: هذا **عيب**).

ذلك لأن القضية عند الدكتور شحرور ـ أعني ظهور المرأة. أمام من ورد ذكرهم بالآية (النور: ٣١) عارية بشكل مطلق رافعة يديها إلى أعلى حتى يظهر ما تحت إبطيها، مبعدة ما بين أليتيها حتى يظهر فرجها ـ ليست محرمة بالشرع، فالشرع يبيحها ولا يؤثِّمها، وإنما هي ممنوعة بسبب من مفاهيم العرف والعيب والحياء.

للإنصاف: يعود الدكتور شحرور ليعلن ما يلي[١]:

يجب أن يفهم من كلامي أنني لا أدعو المرأة أن تجلس عارية أمام الثمانية المذكورين أعلاه (٣١ النور) ولكن **إذا حصل ذلك عرضاً فلا يوجد حرام، ولكن تلبس أمامهم من باب العيب والحرج لا من باب الحرام**.

ألا ترى معي أيها القارئ الكريم أن الدكتور شحرور في هذا الكلام يود صادقاً أن يبرئ ذمته أمام الله، وأمام الناس، وأمام المرأة؟

فهو يرغب بأن يفهم الناس منه أنه لا يلح على وقوفها عارية بشكل مطلق أمام ثمانية أصناف من الرجال سبعة منهم من محارمها أصلاً، ولكن إذا وقفت هي كذلك من تلقاء نفسها ـ لا بسبب أقواله ـ فإنه يعطيها مبرراً بأن ذلك ليس حراماً وإنما هو عيب فقط إذا كان مجتمعها يرى أن ذلك عيب. وإلا فلا.

فهل يلام على ذلك ويتحمل أي مسؤولية عن أي تحريض على العري؟

والأمر الذي أثار انتباه الدكتور شحرور هو ورود ذكر الزوج في الآية (النور: ٣١)، رغم أنه ليس من المحارم كالأب والأخ والابن... إلخ.

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦١٨.

وكذلك أثار انتباهه ورود (نسائهن) في تعداد من تظهر المرأة عارية بشكل مطلق أمامهم.

ثانياً: مناقشة الدكتور شحرور في تأويله للآيتين (٣٠ و٣١) النور:

بعد هذا العرض لآراء الدكتور شحرور حول الآيتين (٣٠ و٣١) النور. فإننا سنرد عليها في نقاط خمس:

١ - مفهوم الزوج.

٢ - مفهوم النساء.

٣ - مفهوم الزينة.

٤ - مفهوم الجيب.

٥ - مفهوم الخمار.

١ - بالنسبة لمفهوم الزوج:

يرى الدكتور شحرور أن ورود ذكر الأصناف السبعة الآخرين مع الزوج دليل على أن لهم أن يروا منها ما يراه الزوج، ويعبر عن ذلك بقوله[١]:

(قد يقول البعض: هذا يعني أن المرأة المؤمنة يحق لها أن تظهر عارية تماماً أمام هؤلاء المذكورين في نص الآية.

أقول: نعم.. لأنه شملهم مع الزوج).

إن مشكلة الزوج بالنسبة لهذا الكاتب تبدو غير مستقرة في ذهنه على نحو محسوم، فهو تارة يعتبر مجرد ذكره مع المحارم السبعة سبباً يبرر لهم أن يروا منها ما يحق له أن يراه، وتارة أخرى يؤكد - من قبيل تبرئة الذمة - أنه لا يدعو المرأة لأن تجلس عارية أمام الثمانية المذكورين وهم (**المحارم السبعة + الزوج**) إلا عرضاً[٢].

أي أن الزوج إذا رأى زوجته عرضاً لا قصداً عارية فلا حرج عليه، إلا

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٠٧.

(٢) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦١١.

أن عليها أن تلبس فلا تبدو أمامه عارية، لأن ذلك يدخل في بابَ العيب والحرج وإن لم يدخل في باب الحرام.

نرجو من الدكتور شحرور أن يعيد قراءة ما كتب في الصفحة (٦٠٧) و(٦١١) على ضوء الجدول الذي وضعه للمحارم في الصفحة (١١٠) من كتابه، ويحاول أن يعزم أمره، ويعلن لنا ما إذا كانت رؤية الرجل لزوجته عارية عن قصد أمر مخل بالسلوك المهذب، ويدخل في باب العيب والحرج مثله مثل باقي المحارم السبعة الآخرين، أم أن للزوج من زوجته ما ليس لهؤلاء المحارم؟

ونحن بانتظار أن يستقر هذا الكاتب على رأيٍ حتى يعرف الزوج ما له من زينة زوجته وما ليس له، وما إذا كان حقه كحق المحارم السبعة الآخرين أم أنه حق مختلف.

وسبب إلحاحنا على الكاتب في أن يستقر على حال في هذه النقطة بالذات لأن ما يُبنى على ذلك يؤدي إلى إحدى نتيجتين:

١ ـ **فإذا قرر أن هؤلاء الثمانية، أعني (المحارم السبعة + الزوج) يملكون من المرأة نفس الحقوق**، فإن النتيجة تكون خطيرة جداً جداً جداً، ولا أظن أن الدكتور شحرور يقصدها أو يدعو إليها.

٢ ـ **وإذا قرر أن للزوج من زوجته خصوصيات لا يشاركه فيها أحد**، فإن النتيجة تكون أن ورود ذكر الزوج بين الثمانية الذين عددتهم الآية (النور: ٣١) لا يبرر بحال من الأحوال أن يروا من زينتها ما يحق له ـ تخصيصاً ـ أن يراه، بينما له هو ـ من باب أولى ـ أن يرى زينتها التي يجوز للآخرين أن يروها منها.

وورود ذكر الزوج في هذا التعداد يفهم بهذا المعنى، ولا يفهم بمعنى أن لهم ماله، يشاركونه في جسدها العاري عرياً مطلقاً.

ويغدو تسويق مقولتي (العيب) و(السلوك الاجتماعي المهذب) ـ في هذا الموضوع وعلى هذا المستوى ـ في ذروة العيب، وفي قمة الابتعاد عن السلوك الاجتماعي المهذب.

هذا بالنسبة للزوج الذي أثار ذكره انتباه الكاتب.

٢ ـ أما بالنسبة لمفهوم (النساء):

فإن الكاتب يحلق بنا هنا في سماء اللغة وعلومها، ويعطينا درساً في تصريف كلمة (نساء) تمنينا لو أنه أصاب فيه، ولكُنَّا ـ إذن ـ استفدنا منه علماً.

في درس اللغة الذي قدمه لنا الدكتور شحرور يحاول إقناعنا بأن (نسائهن) في الآية (٣١ النور) تعني (ذكوراً) لا (إناثاً) وأن (نون النسوة) فيها إنما هي للتابعية لا للجنس[١].

ويرى هذا الكاتب أن (النِّساء) هي جمع (نسيئ) لا جمع (امرأة) وهي تعني (المستجد) ويشرح لنا معنى المستجد بأنه (المتأخر).

كيف ولماذا ومتى يكون (المستجد = المتأخر). لا أدري.

(والمستجد = المتأخر) غير مذكور في الآية ومع ذلك ندخله فيها ونقحمه على من ذكر فيها ورغم أنه ـ أعني هذا (المستجد ـ المتأخر) ـ يشمل أكثر من واحد: ابن الابن والأحفاد وابن ابن الأخ، وابن ابن الأخت وابن الزوج وهكذا. . .

ويستدل الكاتب على ما توصل إليه بأن ابن الابن يأتي متأخراً عن الابن وهذا معنى (أو نسائهن) أي ما تأخر عن هؤلاء المذكورين من الذكور وهم: أبناؤهم وأبناء أبنائهم وبنفس الوقت هؤلاء المتأخرون لهم علاقة القرابة مع المرأة.

أنا لم أقتنع بمحاولة الدكتور شحرور، وأظن أن كثيرين مثلي لم يقتنعوا.

لم أقتنع بدرس اللغة الذي قدمه لنا حين زعم أن (نساء) جمع (نسيء) لأنه لم يذكر لنا بين يدي هذا الزعم أي قاعدة صرفية تدعم زعمه هذا، لا من مراجعه التي اختارها مثل (مقاييس اللغة) لابن فارس، ولا من غيره من المراجع. فقط قال: إن (نساء) جمع (نسيء) لا جمع (امرأة) وإن (نسيء) تعني (المستجد) أي (المتأخر).

من أين أتى بهذا الجمع (نساء) لهذا المفرد (نسيء)؟. . . لا ندري.

وهو ـ على ما أظن ـ لا يريدنا أن ندري.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٠٩.

لأنه ـ وأيضاً على ما أظن ـ هو نفسه لا يدري.

لكننا نحن نعلم وندري أن نساء في (نسائهن) (النور: ٣١) ليست جمع (نسيء).

ونحن لا نزعم هذا زعماً مثلما فعل الكاتب دون بينة أو دليل، وإنما حجتنا فيه ما استقر في علم اللغة العربية وقواعدها، وموازين الصرف فيها.

وأنا إذا أتصدى لشرح كيف يكون جمع (نسيء) فإنني لا أنصّب من نفسي معلماً للعربية لا في نحوها ولا في صرفها، وكل ما أفعله أنني أحتكم في ذلك إلى المراجع اللغوية التي حفظت لنا بناءنا اللغوي المتين من العبث واللعب به هوىً وشهوةً.

ولا أجدني بحاجة إلى الغوص في كثير من المراجع قديمها وجديدها، وإنما يكفيني مؤلف مدرسي وافٍ بالغرض هو كتاب (معجم النحو) للأستاذ العلامة الشيخ عبد الغني الدقر، ومعجم موسع واحد هو (تاج العروس) للزبيدي فماذا نجد فيهما بخصوص جمع (نسيء)؟

بَدَهيٌّ أن الجموع لا تخرج عن:

١ ـ جمع الأسماء الخمسة.

٢ ـ جمع المذكر السالم.

٣ ـ جمع المؤنث السالم.

٤ ـ جمع التكسير.

ولكل من هذه الجموع أحكام وموازين، بحيث تنضبط تحتها كل المفردات التي يراد جمعها.

فهل نجد لـ(نسيء) في كل هذه الجموع ما يسمح بجمعها على (نساء)؟.

لنعرضها على أنواع الجموع الأربعة التي ذكرناها آنفاً:

أ ـ جمع الأسماء الخمسة:

واضح أن (نسيء) ليس واحداً من هذه الأسماء، فلا حاجة إلى مزيد من الشرح لهذا الجمع.

ب ـ جمع المؤنث السالم[1]:

وهذا الجمع يكون بإضافة (الألف والتاء) على المفرد، وفي هذه الحالة فإن (نسيء) تجمع على (نسيئات) لا على (نساء).

ج ـ جمع المذكر السالم[2]:

وفي هذا الجمع لا يجمع إلا ما كان (اسماً) أو (صفة).

ـ في الاسم: يشترط أن يكون علماً (مذكر عاقل).

ـ في الصفة: يشترط أن تكون صفة لـ(مذكر عاقل) وأن لا يستوي في الوصف المذكر والمؤنث.

لو قلنا أن (نسيء) اسم، فهو ليس علماً لـ(مذكر عاقل) بالضرورة.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ﴾ [التوبة: ٣٧]. ويتضح بجلاء أن الحديث في هذه الآية هو عن حالة كفر وليس عن مذكر عاقل.

ولو قلنا أن (نسيء) صفة، فإنها يستوي في الوصف بها المذكر والمؤنث حيث يقال: (رجل نسيء) و(امرأة نسيء) وليس (نسيئة) ومثله (امرأة عاقر) وليس (عاقرة) ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَقَدۡ بَلَغَنِيَ ٱلۡكِبَرُ وَٱمۡرَأَتِي عَاقِرٞۖ﴾ [آل عمران: ٤٠].

وفي كل الأحوال فإن صفة جمع المذكر السالم تقتضي أن نجمع (نسيء) على (نسيئين) أو (نسيئون) حسب موقعها من الإعراب، لكنها لا تجمع على (نساء) أبداً.

د ـ جمع التكسير:[3]

في هذا الجمع نجد أن (**نساء**) هي على وزن (**فِعالْ**).

وهذا الجمع على وزن (**فِعالْ**) يجوز من (**فعيل ـ نسيء**) و(**فعيله ـ نسيئه**) إذا كان (**فعيل وفعيلة**) بمعنى (**فاعل**) و(**فاعلة**) نحو (**ظريف وظريفة**) و(**كريم وكريمة**)، **لكنه لا يجمع فيه** (**جريح وجريحة**) لأنهما بمعنى (**مفعول ـ مجروح**).

---

(١) معجم النحو، عبد الغني الدقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص١٢٩.

(٢) معجم النحو، عبد الغني الدقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص١٥٠.

(٣) معجم النحو، عبد الغني الدقر، مؤسسة الرسالة، بيرو، ص١٤٠.

و(**النسيء ـ فعيل**) بمعنى (**مفعول**) من قولك: نسأت الشيء فهو (**منسوء**) إذا أخّرته ثم تحول (**منسوء**) إلى (**نسيء**) كما تحول (**مقتول**) إلى (**قتيل**)[١].

بعد هذا العرض للجموع وأوزانها وشروطها، نؤكد على أن (**نساء**) **تعني** (**عكس الرجال**) وهي جمع (**نسيء**) كما هي جمع (**امرأة**) حيث أن (**النسيء**) بالتثليث هو المرأة المظنون بها الحمل، يقال: **امرأة نسيءُ** كالنسُّوء على وزن (فعول) نسميه بالمصدر. وفي الحديث الشريف: (كانت زينب بنت رسول الله ﷺ تحت أبي العاص بن الربيع فلما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة أرسلها إلى أبيها وهي **نسوء**)[٢].

ويقال: (**نساء ـ نسْءٌ**) على الصفة بالمصدر (نسيء) مثل (أمير)[٣].

أظن أنه آن الأوان للدكتور شحرور أن يرجع عن مقولته بأن (نساء) و(نسائهن) هي جمع (نسيء) أي (فعيل) بمعنى (مفعول) للدلالة على فعل تأخير الشيء، ووصولاً لإيجاد تبرير لإدخال ما لم يذكر في الآية (النور: ٣١) في عداد من ذكروا فيها مثل: ابن الابن وابن ابن الأخ... إلخ.

ولو أن الدكتور شحرور كان على صلة بعلوم العربية لأدرك. أن هؤلاء الذي حرص على إدخالهم في الآية المذكورة ـ من باب ابتداع معنى لـ(نسائهن) لا يقوم على أساس ولا ينهض عليه دليل ـ هم داخلون فيها فعلاً، لأن المبدأ في الشريعة وفي اللغة أن الأب يعني الأصل مهما علا، والابن يعني الفرع مهما سفل.

ويبدو لي أن ولع الدكتور شحرور بمنهج الجرجاني وابن جني وأبو علي الفارسي في تعقب المعاني أوقعه في وهم ناشئ عن اشتراك (نساء) و(نسيء) في أحرف ثلاثة هي النون والسين والهمزة. فضرب صفحاً عن كل أوزان الجموع وقواعدها ليعلن أن (نسائهن) تعني (المتأخرين) عن درجة الذين ورد ذكرهم في الآية. وهم داخلون فيها بداهة من خلال فهم معنى (ابن) الذي لا ينحصر في الابن المباشر وحده وإنما يمتد إلى كل الأبناء مهما انحدروا.

---

(١) معجم تاج العروس، الزبيدي، ج١ ص٤٥٦.

(٢) معجم تاج العروس، الزبيدي، ج١ ص٤٦٠.

(٣) معجم تاج العروس، الزبيدي، ج١ ص٤٦٢.

وكذلك الأب لا ينحصر في الأب المباشر، بل يمتد إلى كل الآباء مهما صعدوا في عمود النسب.

الخطأ في هذا ليس على الشحرور وحده. أكبر الخطأ فيه يحمله الدكتور جعفر دك الباب فهو الذي ائتمنه الكاتب على لغته وأعلن أنه تتلمذ على يديه وأنه اشترك معه في كثير من مواضيع كتابه. والأمانة كانت تقتضي أن ينهض جعفر لتنبيه الشحرور على هذا الخطأ الفادح الذي وقع فيه.

٣ ـ مفهوم الزينة:

ونعود الآن إلى تقسيم الكاتب للزينة إلى قسمين:

قسم ظاهر بالخلق: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾.

وقسم غير ظاهر بالخلق: وهو الجيوب التي حددها بما له طبقتان أو طبقتان مع خرق، وقام بمهمة إرشادنا إليها وتعيين مواقعها في جسم المرأة وهي:

أ ـ ما بين الثديين　　ب ـ تحت الثديين

ج ـ تحت الأبطين　　د ـ الفرج

هـ ـ الأليتين.

ومنذ البداية أعلن بأن البحث مع الدكتور شحرور في هذا الموضوع محرج لي جداً، وربما كان محرجاً أيضاً لكثير من القراء ـ والقارئات منهن بخاصة ـ الذين نشأوا على صيغ تربوية فيها قيم يجرح الخروج عليها حياءهم. ويكفي لمثل هذا الإحراج أنني مضطر لمجاراة هذا الكاتب في التعرض لأماكن يغلب الحياء فيها على الناس عادة، وهي من الأماكن التي يُكني الناس عنها عادة بغيرها، ويشيرون عادة إليها بما يعنيها مجازاً.

ولأضرب مثالاً على ذلك إرشاد الكاتب لنا للتعرف على الجيب في المرأة بأنه ما كان يتألف من طبقتين بينهما خرق، حيث لا يمكن للمرء أن يتعرف إلى هذا الخرق والتأكد من وجوده إلا بعد إبعاد الطبقتين بعضهما عن بعض.

عذراً من القارئ فإنني أشعر أنني قد وصلت بحديثي إلى ما يخدش حياءه. لكن الدكتور شحرور قد اضطرني إلى ذلك اضطراراً، فإذا أنا لم أعالج

موضوع الزينة كما طرحه بالتصدي لتطبيق تعريفه للجيوب على الأماكن التي حددها بأنها هي جيوب المرأة، فإنني في هذه الحالة أكون قد أعطيت لهذا الكاتب مساحة من المناقشة يتحدث فيها وحده، ثم يزعم بأن أحداً لم يستطع دحض ما طرحه في حديثه، وبالتالي فإن هذا دليل على صحة ما طرح وأحدث.

لا. لن أعطي الدكتور شحرور هذه الفرصة، ولن أدعه يلعب وحده في هذه المساحة من المناقشة، وسأرد عليه في نقطتين:

النقطة الأولى: فهمه للآية (النور: ٣١) بخصوص ما ظهر من الزينة وما لم يظهر.

النقطة الثانية: فساد التعريف الذي وضعه للجيوب من ناحية عدم انسجامه وملاءمته ومطابقته للأماكن التي وصفها بأنها هي الجيوب.

أما مفهوم الجيوب نفسها ومفهوم الخمار نفسه فسأناقشهما كلاً على حِدَة بعد مناقشة مفهوم الزينة.

الزينة في الآية (٣١) النور:

في قراءته لهذه الآية ـ وبطريق الاستنتاج من الاستثناء الوارد فيها **(إلا ما ظهر منها)** أي من الزينة ـ توصل الدكتور شحرور إلى أن هنالك **(زينة مخفية)** في جسد المرأة.

ويربط هذا الكاتب زينة المرأة ـ **ما ظهر منها وما كان مخفياً** ـ بلحظة وهيئة الخَلْق التي خُلِقَتْ فيها المرأة وعليها. لذلك يلحّ باستمرار على استعمال تعابير (القسم الظاهر **بالخلق**) و(القسم غير الظاهر **بالخلق**)، (ما ظهر من جسد المرأة **بالخلق**).

كما أنه يلحّ ويؤكد على أننا **نعلم** أن الله سبحانه وتعالى خلق الرجل والمرأة **عراة دون ملابس**.

اتفق مع الدكتور شحرور بأن الله سبحانه وتعالى خلق الرجل والمرأة عراة دون ملابس. فأنا ـ على الأقل ـ لم أسمع ولم يصل إلى علمي أبداً أن مولوداً خرج من رحم أمه مرتدياً ملابس تقي جسمه حراً أو قرًّا سواء كانت ملابس عصره أم غيرها من الملابس.

لكنني أنا ـ على الأقل ـ لم أسمع بأن والدة تركت وليدها بعد خروجه من رحمها بلا خرقة ـ مهما بخست بسبب من فقرٍ وفاقه ـ تلفه بها وقاية له من حر أو قر، اللهم إلا في بعض الأماكن في أعماق أفريقيا أو غيرها تعمُّها حالات مجاعة رهيبة تجعل الوالدة في همٍّ البحث ـ لها ولوليدها معاً ـ عن لُقيمات غذاء لا عن خُريقات كساء، كما تعرض ذلك بعض شاشات الإعلام المرئي. وهذا استثناء لا يُبنى عليه حكم بحال من الأحوال.

اللباس حاجة تفرضها دواعي الطقس وتقلباته قبل دوافع الستر وتبعاته، لذلك كان اللباس رفيق الكائن الإنساني منذ ولادته حتى مماته، بخلاف الكائن الحيواني الذي كساه الله عز وجل في خلقه وتكوينه لباس شعر وصوف يحميه من تقلبات الطقس ولم يكسنا مثله.

أمر آخر يفرض على أن أتوجه للدكتور شحرور بالسؤال التالي:

هل سمعت ذات مرة بتعبير **(التكليف الشرعي)** الذي يستعمله الباحثون في قضايا الفقه والاجتهاد؟

ذلك أنك لو كنت سمعت بمثل هذا التعبير لكان عليك أن تبذل قليلاً من الجهد للتعرف على مضمونه وعلى ما يعنيه، ولو فعلت ذلك لكنت تريثت كثيراً قبل الربط بإلحاح بين زينة المرأة من جهة وزمن وهيئة الخلق من جهة أخرى.

ونحن نثير موضوع **(التكليف الشرعي)** لنضع عملية فهم الأحكام الشرعية في موضعها الصحيح بعيداً عن الهوى والغرض، ذلك أن دلالات الآيات يجب أن تفهم من خلال محتواها، وما إذا كانت تتضمن أحكاماً أم لا، ومن خلال المخاطبين بها، وهل هم ممن دخلوا دائرة **(التكليف الشرعي) أم أنهم ما يزالون خارج هذه الدائرة. وعلى ضوء ذلك يمكن فهم دلالة النص.**

الآيتان (٣٠ و٣١ من سورة النور) يتوجه الخطاب فيهما إلى من هم داخل دائرة **(التكليف)** لأنهم هم الذين يطلب إليهم تنفيذ الحكم الشرعي بالأداء إن كان أمراً، وبالامتناع إن كان نهياً.

وإلى القارئ الكريم أعرض هاتين الآيتين بما تضمنتاه من أحكام.

الآية (٣٠)	الآية (٣١)	
﴿قُل	﴿وَقُل	يا محمد
لِّلْمُؤْمِنِينَ	لِّلْمُؤْمِنَٰتِ	الذين آمنوا بما أنزل إليهم
يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ	يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ	تكليف أول للرجال وللنساء
وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ	وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ	تكليف ثاني للرجال وللنساء
ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ		في دنياهم وآخرتهم
إِنَّ ٱللَّهَ		الذي آمنوا به
خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾		
	وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ	تكليف ثالث للنساء
	إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا	فهو مستثنى من التكليف
	وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ	تكليف رابع للنساء
	وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ	تكليف خامس للنساء
	إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ . . . أَوِ	عشرة فئات تم استثناؤها
	ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي ٱلْإِرْبَةِ . . .	من التكليف الخامس
	وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ	تكليف سادس للنساء
	لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ	سبب التكليف السادس
	وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ	تكليف عام لجميع
	ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾﴾	المؤمنين نساءً رجالاً

من عرض هاتين الآيتين يتبين أن الزينة التي جرى الحديث عنها هي زينة **مُكلَّفين في زمن التكليف**، إذ من العبث تكليف مخلوق **زمن خلقه**، فهو ليس أهلاً لذلك ولا يصلح لأن يوجه إليه خطاب التكليف. وقد أعلن علماء الشريعة هذا حين وضعوا القاعدة التي تقول: **البلوغ مناط التكليف.**

وعلى هذا فإن ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ في ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ هو:

أ ـ ما كان ظاهراً منها ـ للضرورة ـ زمن التكليف.

ب ـ ولم يأتِ النص بطلب ستره.

وبَدَهيٌّ أن النساء اللواتي كن الرعيل الأول ممن كلفن زمن البعثة، وكن في زمن التكليف ـ وهو زمن البلوغ ـ **لم يكُنَّ عرايا أبداً**. بل كان لهنَّ لباسُهن من درع وقميص وإزار ورداء وجلباب وخمار وسراويل، وفي بعض القبائل مثل كنانة وبني عامر بين صعصعة كانت النساء يرتدين البرقع[1]. وكذلك النساء المؤمنات اليوم، فإنهن لسن عرايا أبداً، بل لهن لباسهن الذي يكسو أجسادهن.

﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ تفهم هنا ـ وفي زمن التكليف ـ بما ظهر بعد ارتداء المرأة لباسها وليس ما ظهر منها زمن الخلق.

إن في نص الآية (النور: ٣١) ما يؤكد على أن النساء كن ـ بإرادة منهن لا بالخلق ـ يظهرن بعض الزينة، ويخفين بعضها، ولا أدل على ذلك من قوله تعالى في نفس الآية: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾.

إذن: كانت هنالك زينة يخفينها هن بإرادتهن وقصدهن.

وعملية إخفاء هذا النوع من الزينة ـ الخفية والغير ظاهرة بسبب إرادي وليس بالخَلْق ـ لم تكن لتتم إلا بساتر يسترها ويخفيها. وهذا دليل على أن النص قد نزل والنساء يَستُرنَ بإرادتهن بعض زينتهن، فأتى النص ينهاهن عن الإعلام بهذه الزينة بوسيلة الضرب بالأرجل.

ولنفكر قليلاً بالوسيلة التي كن يستعملنها للأعلام بذلك، ولماذا كانت كذلك.

الوسيلة: هي أنهن كن ﴿يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ﴾.

إذن: فالزينة المخفية كانت مما يمكن إيصال العلم به عن طريق **غير طريق البصر**، لأن البصر لا يرى ما تم إخفاؤه.

وإذا كان البصر ليس هو أداة هذا العلم، فإن السمع أداة ممكنة بالنسبة لما له صوت يسمع ولو تم إخفاؤه بساتر، فالساتر على جسد المرأة يمنع النظر إلى ما تحت الساتر ولكنه لا يمنع سماع ما تحت هذا الساتر. من زينة يمكن لها أن تحدث صوتاً.

---

(١) العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي، ج٥ ص٢٥٢.

وفي زمن نزول النص كان الذي يتم إخفاؤه عن النظر ويمكن سماعه إذا تم الضرب بالأرجل هو نوع من الحلي تتزين به النساء في أرجلهن وهو ما يسمى بـ(الخلخال).

وفي النهي عن إسماع صوت هذا النوع من الحلي نهيٌ عن تمكين النظر إليه وإلى الساق التي تحمله من باب أولى، فهو نص واضح بالنهي عن الإعلام به أصلاً، والعلم يحصل بالسمع ويحصل بالنظر، والنهي هو عن العلم بهذه الزينة سمعاً وإبصاراً.

ومما يؤكد أن **خطاب التكليف مرتبط بزمن التكليف لا بزمن الخلق** هو أن الآية تضمنت في مطلعها حكمين لا يمكن تصورهما من وليد زمن ولادته وهما: ﴿يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾.

فهل يتصور أن يطلب غض البصر وحفظ الفرج إلا ممن يعي معنى غض البصر ومعنى حفظ الفرج؟

وما يعيهما إلا بالغ اكتسب من حياته قبل البلوغ من المعارف ما يساعده على استيعاب هذه المعاني وفهمها.

وفي ختام البحث عن مفهوم الزينة نقول:

إن ما ظهر من المرأة زمن الخلق هو جسدها كله، ويكون تكليفها ـ وهي بالغة ومؤهلة لتلقي خطاب التكليف ـ بأن تظهر كيوم خلقت، مجرد دعوة مشبوهة للمرأة كي تنزع ثيابها وتظهر عارية أمام كل الناس.

وهذه دعوة خطيرة جداً، أقل ما يقال فيها ـ حين تعطى وصفاً إسلامياً، وتعنون بعنوان الإسلام، وتستعار لها عمامة الإسلام ـ إنها نوع من تبديلٍ ـ وليس مجرد تأويل ـ لمفهوم النص الإلهي المقدس ودلالته، ومن الانحراف بهذا المفهوم نحو **حضارة العري** التي تزهو **بدعوى المعاصرة** التي تسود عالم اليوم في كثير من البلدان التي اتخذت من العلمنة في بعض صورها، ومن الإلحاد، منهجاً لها ونظاماً.

وعلى الذين يسعون للانحراف بالمجتمع الإسلامي نحو تلك الحضارة ـ وأَخُصُّ (بعض المثقفين العرب) ـ أن يتمتعوا بالجرأة الكافية لأن يعلنوا ـ ممارسة منهم للحرية التي يدَّعونها ويدعون إليها ـ عن أنفسهم أنهم كذلك، وأنهم

يسعون إلى ذلك، وليبتعدوا عن امتطاء صهوة الإسلام لأنها لا يمكن لها أبداً أن تحملهم، ولا يمكن لهم أبداً أن يستقروا عليها.

وأنا لا أظن أن الدكتور شحرور منهم. ولا أريد له ـ صادقاً ـ أن يكون منهم، لكن طروحاته التي يطرحها علينا تسير في نفس المسار.

إنني له مبلّغ، وأتمنى عليه أن يعود عما طرحه. فهل له أن يفعل؟

اللهم قد بلغت، اللهم فاشهد.

٤ ـ مفهوم الجيب:

عندما بحث الدكتور شحرور عن (**قسم غير ظاهر بالخلق**) من زينة المرأة زعم أن هذا القسم المخفي هو: **الجيوب**.

ويعود هذا الكاتب إلى اللسان العربي ليزعم أن (**الجيب**) في هذا اللسان هو من **فعل** (**جوب**) الذي له أصل واحد هو: **الخرق في الشيء ومراجعة الكلام (السؤال والجواب)**[١].

إلا أنه لا يضع أمامنا المرجع الذي رجع إليه لإسناد هذا الزعم إلى اللسان العربي.

وقبل متابعة البحث أرجو من القارئ الكريم أن ينتبه إلى زعم الكاتب بأن الأساس في (**جيب**) هو فعل (**جوب**).

هكذا قال الكاتب دون أن يضبط (**جوب**) فإذا كانت فعلاً لا اسماً فإنَّ ضبْطها يكون (جَوَبَ) على وزن (فَعَل).

ألتمس من القارئ أن يذكر ذلك لأنني سأعود إليه بعد قليل لكشف عدم قدرة هذا الكاتب على التمييز بين الفعل وغيره.

نحن سنعود إلى المصدر الذي اختاره واعتمده مفضلاً له على غيره من معاجم العربية. أعني معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس فماذا نجد فيه؟... في هذا المعجم نجد:

(**جوب**): الجيم والواو والباء أصل واحد. وهو (خرق الشيء)....

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٠٦.

وله أصل آخر هو (مراجعة الكلام)...

نحن لا يعنينا هنا الأصل الآخر (**مراجعة الكلام**) فبحثنا بعيد عن هذا المعنى.

ما يعنينا هو الأصل الأول (**خرق الشيء**). وكلام ابن فارس ورد على الشكل التالي:

(**جوب**): هو (**خرق الشيء**).

وهذا يعني أن (**جوب**) هنا هي **مصدر وليست فعلاً** كما زعم الدكتور شحرور عندما قال: الأساس في (**جيب**) هو **فعل** (**جوب**) في اللسان العربي.

وهي على هذا ـ وكما وردت في (مقاييس اللغة) ـ تضبط بفتح الجيم وسكون الواو (**جَوْب**) ويؤكد ذلك أن ابن فارس نفسه يتابع شرحه لمعنى (جَوْب) فيقول:

والجَّوْبُ: دِرْعٌ تلبسه المرأة وهو (مَجُوبٌ) **سمي بالمصدر**.

أي أن ابن فارس اعتبر أن تسمية الدرع ـ الذي تلبسه المرأة وهو (مَجُوبٌ) أي (مخروق) على وزن (مفعول) ـ (جَوْباً) هو من باب تسمية الشيء بالمصدر.

هل يذكر القارئ ما طلبت منه تذكره قبل قليل؟

لنا أن نتساءل كيف يتأتى لكاتب لا يستطيع التمييز في اللسان العربي **بين الفعل والمصدر** أن يتصدى لتأويل أسمى وأقدس نص في اللغة العربية هو نص الوحي الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً؟.... أجيبوني بربكم.

ومع هذا، وبالرغم من أننا نناقش من يتصدى لشرح اللسان العربي وهو لا يميز بين الفعل والمصدر، فإننا ـ دفعاً لأي تأويل فاسد للنص الإلهي المقدس تبعاً لهذا الفهم الفاسد للسان العربي ـ نجد في مناقشة مثل هذا الكاتب على ما هو عليه أمراً يفرضه علينا واجب رد الشبهات ودحض المفتريات.

والدكتور شحرور أوقع نفسه في عيب عدم الموضوعية والأمانة في نقله من المرجع الذي اعتمده، حيث اكتفى من هذا المرجع بأن نقل لنا عبارة

صغيرة جداً من شرح مادة (جَوْب) في هذا المعجم هي: **(جوب) في اللسان العربي هي أصل واحد وهو (الخرق في الشيء) و(مراجعة الكلام). ثم أغفل كل ما ورد في شرح هذه المادة في هذا المعجم نفسه مما لا يأتلف مع مسعاه الذي يسعى إليه.**

وهذا الذي أغفله، هو ما ورد في نفس الشرح الذي نقل عنه والذي ورد فيه ما يلي:

و(الجَوْبُ): دِرْع تلبسه المرأة وهو (مَجوب).

أي أنه درع تلبسه المرأة في حالة تجويبه، أي في حالة خرقه وشقه، وإحداث فتحة فيه تسهل على المرأة حركتها وأداء مهمتها، سواء في ارتدائها لهذا الدرع أو في الوصول إلى ما هو مستور به من خلال استعمالها لهذه الفتحة.

ووقع في نفس العيب أيضاً عندما اقتصر في بحثه عن أصل **(جيب)** في (جَوْب) بينما أفرد المعجم نفسه (مقاييس اللغة) مكاناً خاصاً للفظ **(جَيْب)** كما هو، دون حاجة إلى البحث عنه في مكان آخر. وبين مكان **(جَوْب)** و**(جَيْب)** ست صفحات فقط من نفس المعجم حيث وردت (جَوْب) في الصفحة (٤٩١) و**(جيب)** في الصفحة (٤٩٧) ولو بحث الكاتب عن **(الجيب)** في مكانه من هذا المعجم لكان حصل له العلم بما يلي[1]:

(جيب) الجيم والياء والباء أصل يجوز أن يكون من باب الإبدال **فالجيب**: جيب القميص يقال: **جُبْتُ** القميص: قوَّرت جيبه، **وجيَّبْتُه**: جعلت له جيباً. وهذا يَدل على أن أصله واو، وهو بمعنى **خرقت**.

أنا لم أدرك حتى هذه اللحظة لماذا تخلص الدكتور شحرور من ال**(جَيْب)** في مكانه من المعجم ولجأ إلى ال(جَوْب)، مع أن الظن بوجود إبدال بين الواو والياء أمر غير مستبعد.

وعلى أية حال ففي المكانين فإن: **(جَوْب)**: (درع) تلبسه المرأة.

وهو درع **(مَجُوبْ)** أي مخروق، ولا بد أن يكون الخرق لمساعدة المرأة

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج١ ص٤٩٧.

في حركتها، وفي حاجتها إلى الوصول ـ من خلال هذا الخرق ـ بسهولة لما هو مستور بالدرع.

و(**جيب**) القميص و(**جيبت**) القميص جعلت له جيباً.

أي خرقته لمساعدة المرأة في حركتها وحاجتها إلى الوصول ـ من خلال هذا الخرق ـ بسهولة لما هو مستور بالقميص.

وفي هذين المكانين فإن الـ(جيب) هو الدرع وهو القميص نفسه، وهو في نفس الوقت مكان لإحداث جيب فيه لتسهيل حركة المرأة.

وليس في أي المكانين من المعجم سواء في (**جَوْب**) أو في (**جَيب**) **أي شرح يعني ما ذهب إليه الكاتب من أن الـ(جيب)** له طبقتان أو طبقتان مع خرق. كما أنه ليس في أي شرح ما يشير ولو تلميحاً بأن جسدَ المرأة مكانٌ للجيوب أو للتجويب، وكل ما ورد في شرح (**جوب**) و(**جيب**) أن مكان الـ(**جيوب**) هو الدرع نفسه والقميص نفسه.

وهذا الذي نقوله **ليس تأويلاً منا** لـ(جيب)، ومعاذ الله أن نتأول آية مثل الآية (النور: ٣١) أو غيرها بعد أن نهينا عن ذلك بنص الآية (آل عمران: ٧). ولو فعلنا ذلك لكنّا قد ارتضينا لأنفسنا أن نكون من أهل الفتنة وأهل الزيغ كما صرحت بذلك الآية نفسها.

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ
وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ
ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ
وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ
وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾
[آل عمران: ٧].

وهذا الذي نقوله **ليس اجتهاداً منا** في تفسير معنى الـ(جيب) فما فسره به أهل العلم ـ حتى هذه الساعة ـ لم ينهض ما يدحضه ويأتي بمعنى بديل أرجح منه استناداً إلى دليل سليم.

وهذا الذي نقوله **ليس ابتداعاً منا** في اللغة العربية وعلومها.

هذا الذي نقوله أتينا به من مصادر الدكتور شحرور نفسها، من المعجم الذي اختاره من بين سائر المعاجم العربية وفضله عليها.

هذا المعجم الذي فضله على غيره من المعاجم، **ثم اكتفى منه بجزء يسير** مؤلف من كلمتين وضمير وحرف جر فقط (هو الخرق في الشيء) ضارباً بعرض الحائط وصارفاً النظر عمداً عن شرح طويل في مكانين لا يفصل بينهما أكثر من ست صفحات.

واعتمدناه نحن، ونقلنا عنه هذا الذي قلناه في معنى الـ(جيب). لنحتج على هذا الكاتب بأدواته نفسها، والاحتجاج على الآخر بمنهجه ووسائله أفحم له وأسْكت.

يبرز سؤال مُلِحّ هو: لماذا يهرب هذا الكاتب من مصادره؟

وإذا كان يمارس الهرب منها فإلى أية مصادر يعود؟

سؤال ينتظر الجواب، وعلى الدكتور شحرور أن يقدم هذا الجواب للقارئ.

ومع هذا كله، وبرغم أنه يكفينا لدحض ما ذهب إليه الكاتب من معنى الـ(جيب) ما قدمناه من مراجعه ومصادره نفسها، إلا أننا وإغناء للبحث ولبيان فساد ما ذهب إليه الدكتور شحرور فإننا سنبدأ معه من فهمه لكلمة (جيب). ومن المواصفات التي وضعها لها، ونعمل على دراسة هذه (الجيوب) التي وقع عليها من جسد المرأة، لنرى ما إذا كانت تنطبق عليها مواصفاته التي وضعها أم لا؟

يقول هذا الكاتب[1]:

أ ـ الجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق.

ب ـ هذه الجيوب على المرأة المؤمنة أن تغطيها.

ج ـ هذه الجيوب هي: **(ما بين الثديين)** و**(تحت الثديين)** و**(تحت الإبطين)** و**(الفرج)** و**(الإليتين)**.

ومنذ البداية سأصرف النظر عن استعمال (غطّى يغطّي) التي استعملها

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٠٧.

الدكتور شحرور وسأستبدل بها (ستر يستر) لا لأن الأولى ليس لها أصل في مفردات العربية فهي عربية مشتقة من (غطو)، ولكن لأن استعمالها أصبح أقرب إلى الأسلوب العامي منه إلى الأسلوب الفصيح.

هذه التي وقع عليها الكاتب من جسد المرأة وعددها على أنها الـ(جيوب) تتصف بما يلي:

أ ـ **غير ظاهرة بالخلق** كما صنفها الكاتب نفسه، أي أنها مخفية أصلاً (أخفاها الله في بنية المرأة وتصميمها) كما يقول هذا الكاتب.

وفعلاً فإن ثلاثة من هذه الجيوب مخفية بطبيعتها لا يراها أحد وهي: **(تحت الثديين)** و**(تحت الإبطين)** و**(الفرج)** إن كان يقصد به فتحته ذاتها. أي (مكان الخرق) وخاصة (الفرج بمعنى الدبر) حيث إنه مخفي بكامله بالأليتين.

وما دام الأمر كذلك خِلْقةً فما الداعي إلى وضع ساتر إضافي على هذه الجيوب الثلاثة؟

وما جدوى ستر المستور أصلاً الذي (أخفاه الله في بنية المرأة وتصميمها)؟

أولا يكون المكشوف من زينة المرأة أولى بالستر من المستور خِلْقةً؟

أنا أفهم وأدرك: أن تُنهَى المرأة عن أن تعمد ـ عمداً ـ إلى إبراز ما ستره الله منها خلقة، كأن لا تكتفي بالظهور عارية وحسب، بل تعمل أثناء وجودها بين الناس عارية، سواء في مكان عام أو في الطريق أو حتى بين أقاربها على رفع ثدييها حتى يظهر ما تحتهما، وعلى رفع يديها إلى أعلى حتى يظهر إبطاها، وأن تباعد بين أليتيها وبين فخذيها حتى يظهر فرجها من قبل ومن دبر.

وأن تؤمر بترك ثدييها ويديها وأليتيها وفخذيها على حالهما كي يبقى ما أخفاه الله منها بالخِلْقة مخفياً مستوراً.

أما أن يُطلب منها (ستر المستور) خِلْقةً فهذا نوع من العبث بدلالة النص ـ كما فهمها الدكتور شحرور نفسه ـ وإرهاق للمرأة بتحميلها عناء الستر لأماكن من جسدها مستورة بالخِلْقة. . . . !!!

ب ـ **لا تنطبق عليها المواصفات التي وضعها الكاتب نفسه** في بعض الحالات، ولا تستغرق ما ينطبق عليها في حالات أخرى، ونضرب مثالاً على ذلك (ما بين الثديين) و(الفخذين).

(ما بين الثديين) لا ينطبق عليه وصف (طبقتان) (أو طبقتان مع خرق) فالثديان متباعدان في أغلب النساء، وخاصة في سن (الصبا) وهو أفتن السنين وأغواها للرجل.

صحيح أنه قد توجد بعض النسوة ـ وخاصة في سن متقدمة ـ لهن ثِدِيٌّ كبيرة الحجم تكاد أن تتلامس بما يوحي بوجود طبقتين متجاورتين، ولكن هذا الوضع ليس هو الوضع الغالب بل لعله الوضع الأقل شيوعاً وانتشاراً بين الناس.

ما بين الثديين: منطقة فراغ لا تتصف بمواصفات الـ(جيب) التي قررها الدكتور شحرور، فلماذا يطلب من المرأة ستر ما ليس بجيب وفق شروطه هو في تعريف الجيب؟

و**(الفخذان)**: طبقتان متجاورتان وبينهما خرق هو فتحة القُبُل، وهما مما يجب سترهما باعتبارهما يشكلان (جيباً) حسب شروط الكاتب في تعريف الجيب، ولكن هذا الكاتب لم يذكرهما من بين الجيوب التي عدّدها.... لماذا؟

هل تسير المرأة بين الناس، وتحضر مجالسهم وهي تضع ساتراً على أليتيها فقط تاركة فخذيها من قُبُلٍ مكشوفين...؟

من بَدَهيات أصول التعريف بشيء أن يجيء التعريف (جامعاً مانعاً) أي أن يأتي على كل ما يندرج تحت شروطه، فلا يخرج عنه شيء تتوفر فيه هذه الشروط. كما يمنع من أن يدخل فيه أي شيء لا تتوفر فيه هذه الشروط.

إن تعريف الدكتور شحرور لـ(الجيوب) لا تتوفر فيه بَدَهِيَّات الأسس التي يبنى عليها التعريف، فلا هو **(جامع)** بحيث يشمل كل ما تنطبق عليه الشروط، ولا هو **(مانع)** من أن يدخل عليه ما لا تتوفر فيه هذه الشروط.

إذن: فإن مفهوم الـ(جيب) عند الدكتور شحرور ـ ومن خلال تعريفه هو له ـ هو مفهوم غير سليم، قائم على تعريف غير سليم من جهة ولا دليل عليه من جهة أخرى.

٥ ـ مفهوم الخمار[1]:

يعرف الكاتب الخمار بأنه من (خَمْر) وهو الغطاء، والخمر سميت خمراً لأنها تغطي العقل، وأن الخمار ليس خمار الرأس فقط وإنما هو أي غطاء للرأس وغير الرأس.

لن نختلف مع الكاتب في أن الخمار من الـ(خَمْر) وأن الـ(خَمْر) غطاء، سواء كان للعقل أو لغيره كالجسد، جسد امرأة كان أم جسد رجل.

إلا أننا نختلف مع الكاتب بأننا لسنا أمام معرفة (الوضع المعجمي) للخدار، لأن الوضع المعجمي لا يكفي للدلالة على المقصود من الخطاب في أي نص من النصوص، والدلالة المقصودة لا تفهم إلا من سياق النص ذاته، ومن خلال التعرف على ما فهمه المتلقي للخطاب من هذا الخطاب، ومن خلال تطابق الفهمين: فهم (الملقي) وفهم (المتلقي).

عندما نزلت ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ كان للنساء ساتر للرأس يطلق عليه نفس اللفظ (خمار).

وعندما نزلت ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ كانت النساء تلبس الدروع والقمصان وكن يجعلن فيها فتحة (خرقاً) في القسم الذي يستر الصدر يُسهِّل عليهن حركتهن في إرضاع أطفالهن. وكانت هذه الفتحة في الدرع أو في القميص يطلق عليها لفظ الـ(جَيْب)، وهذا مطابق تماماً لما ورد في معجم (مقاييس اللغة) حول معنى الـ(جيب) كما نقلناه في الصفحة (٩٥٢) السابقة.

ولا يمكن أن يفهم توجه الدلالة في ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ إلا على نحو ما كان يطلق عليه لفظ (خمار) وهو (غطاء الرأس)، ونحو ما كان يطلق عليه لفظ (الجيب) وهو (الفتحة في الدرع من ناحية الصدر).

وفي التطبيق العملي لما توجهت الدلالة إليه، فإن النساء اللواتي كن يرخين أطراف الخمار خلف ظهورهن بدَّلن ذلك، وأخذن يضربن بهذه الأطراف على (الجيب) المفتوح في صدر الدرع أو صدر القميص حتى لا يَظهر ثديا المرأة وعنقها للناس، لأن العنق والثديين ـ وفق منظور الشرع ـ مما يجب

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٦٠٧.

ستره، خلافاً لما يتجه إليه الكاتب من أن المطلوب ستره هو ما تحت الثديين وليس الثديين نفسيهما، وخلافاً له من حيث أنه لم يدرج **العنق** في تعداد ما يجب ستره، ذلك لأن **العنق** حسب تعريفه للزينة ليس من الزينة المخفية بالخَلْق.

بعد هذا الذي سقناه في تفنيد ما ذهب إليه الدكتور شحرور في تأويله للآيتين (النور: ٣٠ و٣١)، وقبل الانتقال إلى بيان الفهم السليم لهاتين الآيتين فيما يتعلق بلباس المرأة المسلمة، أود أن أضع أمام هذا الكاتب الحقائق التالية:

الحقيقة الأولى: أن ستر المرأة لجسدها كله بما فيه وجهها كان معروفاً قبل الإسلام.

الحقيقة الثانية: أن غض الرجال أبصارهم عن النساء كان معروفاً قبل الإسلام.

الحقيقة الثالثة: أن بعض صور العري كانت موجودة للرجال والنساء أثناء ممارسة الطواف حول الكعبة قبل الإسلام، تقرباً ـ بزعم المشركين إذ ذاك ـ إلى الآلهة، ونوعاً من العبادة.

ولم يكن للإسلام أن يأتي لتغيير وضع سليم إلى وضع فاسد، فلا يمكن لعاقل أن يتصور أن الإسلام أتى ليعمم العري الذي كان مقصوراً على بعض المشركين أثناء طوافهم حول الكعبة. أو أنه أتى ليدعو النساء إلى التخلي عن سترهن لأجسادهن، أو أن يدعو أشراف الرجال إلى عدم غض أبصارهم عن النساء.

كيف يكون ذلك وقد أعلن محمد ﷺ بملء فيه قائلاً: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) لا لأتمم مفاسدها....؟

وسأضرب فيما يلي نماذج من الحقائق الثلاث التي أوردتها آنفاً:

الحقيقة الأولى:

كان المجتمع الجاهلي قبل الإسلام مجتمعاً فيه من الإباحية ما فيه، حتى أن الناظر في بعض صور ذلك المجتمع يقع على مشاهد مريبة من زواج مثل زواج الاستبضاع ومن كرم يقوم على تقديم الإماء للضيفان.

وإلى جانب هذه المشاهد المريبة كانت لدى الأشراف قِيَم سامية، ومبادئ رفيعة تتأبى على العادات المريبة والممارسات الوضيعة.

وكما كانت هنالك نساء متبرجات يتعرضن للرجال بزينتهن إغراءً وإغواءً، فقد كانت هنالك نساء شريفات عفيفات لا يبذلن من زينتهن لغريب قلامة ظفر من جسد، أو بعض حروف من همس مريب. ولا أدل على ذلك من الحادثة التالية التي تسببت بيوم من الأيام الأربعة للحرب المعروفة بحرب الفِجَار:

ذلك أن فتية من قريش أتوا إلى امرأة من بني عامر بن صعصعة وضيئة حُسَّانة بسوق عكاظ أطاف بها شباب من بني كنانة وعليها برقع وهي في درع فضل، فأعجبهم - أي أعجب الفتية من قريش - ما رأوا من هيأتها، فسألوها أن تسفر عن وجهها فأبت عليهم، فأتى أحدهم من خلفها فشد دبر درعها بشوكة إلى ظهرها وهي لا تدري، فلما قامت تقلص الدرع عن دبرها، فضحكوا وقالوا: منعتنا النظر إلى وجهها فقد رأينا دبرها، فنادت المرأة يا لعامر. فتحاور الناس وكان بينهم قتال ودماء يسيرة، فحملها حرب بن أمية وأصلح بينهم[(١)].

هذه الحادثة تبرز بجلاء ووضوح أن هذه المرأة كانت:

١ - تلبس درعاً فضلاً أي فيه زيادة طول.

٢ - كانت لا تستر جسمها كله فقط بل كانت تستر وجهها ببرقع.

٣ - أنها كانت غير سافرة الوجه.

٤ - أنها رفضت أن تسفر عن وجهها.

إذن: من هذه الحادثة تتأكد لنا حقيقة أن ستر المرأة لجسدها كله ستراً شاملاً حتى لوجهها، ورفضها الإسفار عن وجهها أمراً كان معروفاً ومألوفاً وشائعاً في كثير من قبائل العرب ولدى الكثيرات من نسائهم الأصيلات الشريفات العفيفات.

الحقيقة الثانية:

ونسوق عليها مثلين من شاعرين معروفين متيّمين كل بمعشوقته هما:

---

(١) العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي، ج٥ ص٢٥٢.

١ ـ **جميل بثينة**: الذي هام حباً بحبيبته (بثينة) حتى سمي باسمها. هذا الشاعر كان حين تغيب عنه (بثينة) يشتعل حبها في فؤاده، حتى إنه ليهيئ لها من حلو الكلام وعذبه ومعسوله ما لا تكفيه ساعات طوال إن قيل، ولكنْ ما أن يراها حتى تُحتبس الكلمات في فمه حياءً وارتباكاً وخجلاً وترفُّعاً، وهو الذي يترجم لنا كل ذلك في قوله:

يموت الهوى مني إذا ما لقيتها ويحيا إذا فارقتها فيعود

هذا الشاعر الذي استحوذ حب (بثينة) عليه إلى هذه الدرجة، لم يطمع في يوم من الأيام أن يَمُدَّ نظره إلى جزء من جسدها، ولا هي لبست يوماً ما يمكِّنه من النظر ـ ولو بشكل غير مقصود ـ إلى أي جزء من ذلك الجسد. وما أجمل ما عبّر به عن ذلك منصفاً لنفسه ولها من الظن بهما بريبة حين يقول:

لا، والذي تسجد الجباه له ما لي بما تحت ثوبها خبر

فهو يرى ثوبها فقط، وثوبها سابغ لا يبدي شيئاً مما تحته، وهو لا يطمع بذلك أصلاً.

(ما لي بما تحت ثوبها خبر)، وكل ما أطمع فيه لقاء أتلعثم فيه فلا أجد القوة على إظهار ما يعتلج منه في قلبي وفي كبدي، بحيث:

يموت الهوى مني إذا ما لقيتها ويحيا إذا فارقتها فيعود

ومثل جميل هذا، كان شأن شاعر آخر مشهور هو:

٢ ـ **عنترة العبسي**: فارس بني عبس، وحامي حياضهم، والزائد عن حرائرهم، هو الذي لم تَخْلِقْ عنده وضاعة نشأته عبداً من أمة زنجية أية نوازع خُلُقية دنيئة، إنما سمت به شجاعته وإقدامه إلى أن يكون الإنسان الشريف الرفيع الذي يحفظ حق الجيرة وحرمتها، فهو الذي يقول:

وأغض طرفي إن بدت لي جارتي حتى يوارى جارتي مأواها

هذان المثالان من حياة شاعرين عاشقين يظهران أن غض البصر مبدأ عندهما، **فجميل**: (لا خبر عنده بما تحت ثوب بثينة) لأنه لا يمد بصرهُ إليها، **وعنترة**: يشيح ببصره إن لمح جارته صدفة ـ جارته لا جسدها ـ حتى تغيب جارته في مأواها الذي يواريها عن أعين الناس.

الحقيقة الثالثة:

هي أن (العري) كان موجوداً في الجاهلية أيضاً باعتباره نوعاً من الممارسة الدينية، حيث كان الناس يحجون إلى الكعبة ويطوفون حولها **عراة** نساءً ورجالاً، فلما أتى الإسلام أبطل ذلك كله، وأعلن يوم فتح مكة أنه **لا يطوف بعد اليوم في مكة عريان.**

أما الرجال: فقد كانوا يطوفون عراة.

وأما النساء: فتضع إحداهن ثيابها كلها إلا درعاً مفرجاً ـ مشقوقاً من قدام أو خلف ـ عليها، ثم تطوف فيه، فقالت امرأة هي ضباعة بنت عامر بن صعصعة وهي تطوف بالكعبة ـ على هذا الشكل من العري الذي يظهره شق الدرع من أمام أو من خلف ـ تصف ما يُرى منها مما كان يجب ستره:

اليوم يبدو بعضه أو كله وما بدا منه فلا أحله

ولا يخفى على القارئ ما هو الذي (يبدو بعضه أو كله) من خلال الشق على طول الدرع من قدام أو من خلف.

وإذا كان هذا (عرياً للعبادة) وتقرباً للآلهة، فإن ثمة (عرياً) من نوع آخر نقلت لنا خبره بعض الوثائق الأدبية والتاريخية، هو ما يشبه في عصرنا الحاضر **(العري للفن)** حيث تقف فتاة تسمى (موديل) أمام فنان ليقوم برسمها بريشته، وهذا **(عري)** يبررونه على أنه نوع من الإبداع الفني.

وفي الأيام تلك ـ قبل الإسلام ـ لم يكن الرسم بالزيت معروفاً، والفن كان يتجلى في الجزيرة العربية من خلال الشعر والشعراء، فالشاعر هو الفنان، وقصيدته هي اللوحة التي يفرغ فيها مشاعره وأحاسيسه، ويصف فيها ما يراه من مشاهد الطبيعة، تماماً مثل الفنان واللوحة الزيتية المرسومة بريشة.

ومن هذا الفن ما فعله **(النعمان بن المنذر)** حين طلب من صديقه وجليسه الشاعر الفنان **(النابغة الذبياني)** أن يرسم لزوجته لوحة فنية تعكس جمالها ومفاتنها في قصيدة يقولها فيها.

تجردت زوجة النعمان وهي **(ماوية)** أو هي **(هند بنت المنذر بن الأسود الكلبية)** بطلب من زوجها النعمان أمام النابغة الذي رسمها في قصيدة مشهورة أتى فيها على وصف جمالها ومفاتنها كما طلب منه **النعمان**، إلا أنه فيما يبدو

لم يتوقف عند حدود الوصف بل تجاوز إلى غير ذلك دون أن يخفي ما تجاوز إليه، فإذا اللوحة التي رسمها تتضمن بيتين فاضحين لا أستسيغ ذكرهما هنا[1].

وفي رواية أخرى أن الفنان الذي كلفه النعمان برسم هذه اللوحة كان الشاعر دوقلة المنبجي الذي أتى على نفس الصورة بشكل آخر.

وعندما قدمت هذه اللوحة للنعمان إنشاداً، كان في مجلسه شاعر مقل هو **المنخّل بن الحارث بن قيس**، وكان عاشقاً لزوجة النعمان الموصوفة، فثارت غيرته وقال: **هذه صفة معاين**، فهمَّ النعمان بقتل الشاعر فهرب منه، وخلا الجو للمنخِّل بعده.

وكانت زوجة النعمان متهمة بالفجور، وعُرِفَتْ بأن ولديها من النعمان هما أشبه بعاشقها المنخِّل من زوجها النعمان.

وإذن: من قصة ضباعة بنت عامر التي طافت بدرع مشقوق يبدو منه بعض جسدها نجد ما يلي:

أ ـ أن العري كان نوعاً من الطقوس الدينية ولم يكن لإبراز زينة جسد.

ب ـ أن ما بدا من شق الدرع كان للضرورة، وهو يُستر بانتهاء الضرورة:

اليوم ـ أي يوم الطواف ـ **يبدو بعضه أو كله** وليس كل يوم.

وما بدا منه فهو لضرورة منسك (ديني) وهو لا يعني إباحته أو إباحة النظر إليه لأحد **(وما بدا منه فلا أحله)**.

ومن قصة زوجة النعمان التي تجردت أمام النابغة أو أمام غيره لوصفها نجد ما يلي:

أ ـ أن الأمر خرج عن إمكانية السيطرة عليه وإبقائه ضمن حدود **(التعري)** لغاية فنية هي وصف جسد امرأة.

وحيث أن الجسد العاري يثير لدى الرجل كوامن الشهوة، فإن الغاية الفنية قد تم تجاوزها إلى ما هو أبعد من الفن، حيث تمكن الشاعر من وصف أمر آخر غير الجسد مما لا يمكن معرفته بمجرد النظر.

---

(١) الأغاني، أبي الفرج الأصبهاني، مجلد ٩، ج١٨ ص١٥٤.

ب ـ أن الأمر انتهى إلى إقدام النعمان على محاولة قتل الشاعر الذي ولى هارباً، مما يؤكد أن مثل هذه الأمور ـ تحت أي غطاء جرت من إبداع فني أو غيره من التبريرات ـ تؤدي إلى نتائج وخيمة كالقتل.

ج ـ أن زوجة النعمان كانت ـ بالأصل ـ ينظر إليها على أنها من ذوات الفجور، إذ لو كانت امرأة شريفة عفيفة لما رضيت بالوقوف عارية أمام الشاعر الفنان ليقوم برسمها في قصيدة شعرية.

إن ما يدعو إليه الدكتور شحرور ـ مهما أوجد له من المبررات ـ لا يعدو أن يكون تحريضاً للمرأة، ودعوة لها للتجرد والوقوف عارية ليس أمام فنان شاعر فقط، وإنما أمام الناس ـ جميع الناس ـ لا تخفي عنهم إلا ما أخفاه الله بالخَلْق.

وإذا كان النعمان قد همّ بقتل الشاعر، فإن الدكتور شحرور يسعى إلى أن لا تتكرر مثل هذه الثورة من مثل النعمان، وذلك بإعطاء هذا العري غطاءً شرعياً وإلباسه عمامة الإسلام، حتى ينظر إليه ويتم التعامل معه على أنه مما أحله الله، وبالتالي فإنه ليس لنا أن نحرم ما أحله.

كأني بالدكتور شحرور ـ من حيث يقصد أو لا يقصد ومن حيث يدري أو لا يدري ـ يريد الربط بين (ضباعة بنت عامر بن صعصعة) و(ماوية أو هند بنت المنذر بن الأسود الكلبية) **فتندمج (العارية العابدة)** بـ**(العارية العابثة)** من خلال **(عارية معاصرة)**، عبثها عبادة وعبادتها عبث، فِتْنَتُها الرجالَ امتثالٌ لحلالٍ إلهي مزعوم، والرفقُ بهم وسترُ جسدها من عيونهم ارتكابٌ لحرام موهوم.

لقد أتى الإسلام حيث بعث به محمد ﷺ وفي مجتمع ما قبل الإسلام أخلاق كريمة وأخرى ذميمة.

فهل لعاقل أن يتصور أن ديناً كالإسلام يوحي به الله عز وجل لمحمد عليه السلام ليضيف إلى الذميم من أخلاق الجاهلية ما لم يكن فيها، وما لم تعرفه في أي حي من أحيائها ولم تفعله امرأة من نسائها؟

أم أن الله عز وجل قد أوحى بالإسلام ليضيف إلى الكريم من أخلاق الجاهلية ما لم تكن قد توصلت إليه، فتزداد المكارم مكارماً، ويزداد الخلق الرفيع ما هو أسمى مما هو عليه وأرفع؟

ولم يشأ محمد ﷺ أن يترك هذا السؤال بلا جواب؟

لذلك أعلن بكل وضوح قائلاً: (**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**) بما لم تكن قد اهتدت إليه.

وبَدَهِيٌّ أن مكارم الأخلاق ليس منها إباحة ظهور النساء عاريات، وإعطاء عُريهنَّ غطاءً من حلٍّ شرعيٍّ مزور مزعوم.

❁ ❁ ❁

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

البحث الثالث

الإسلام ولباس المرأة

من حق القارئ أن يطرح بعد كل هذا البحث الذي عرضناه آنفاً وفندنا فيه ما ذهب إليه الدكتور شحرور السؤال التالي:

إذن: **ما هو لباس المرأة المسلمة وكيف يكون؟**

سؤال مشروع ومُلِحّ. والإجابة عليه يجب أن تكون وافية ومحيطة بجوانب الموضوع كله، ومن خلال النصوص ودلالاتها، وبعيداً عن الهوى من جهة وعن فتنة التعصب من جهة أخرى؟

الموضوع ليس سهلاً، وأتهيّب الخوض فيه، ذلك أنني قد أُثير دعاة (المعاصرة) من جهة، كما أنني قد أُثير الذين ألفوا (عادة) في لباس المرأة لا (**ترفضها**) دلالات النص الإلهي المقدس، ولكنها لا (**تفرضها**) على أنها هي النموذج المشروع إسلامياً دون سواه، من جهة أخرى.

إلا أن مشقة الخوض في موضوع ما مثل سهولته، يجب أن لا تحول دون معالجته وطرحه وفق الدلالات السليمة التي تتصدى له وتقيم له أسسه. وقواعده.

وسأعالج الموضوع من خلال مواضيع أربعة:

الموضوع الأول: بعض توجهات الإسلام الخُلقية والاجتماعية.

الموضوع الثاني: تحديد المصطلحات وبيان معانيها.

الموضوع الثالث: قراءة النصوص المتعلقة بلباس المرأة.

الموضوع الرابع: توجهات الإسلام الخُلُقية.

الموضوع الأول: بعض توجهات الإسلام الخُلقية والاجتماعية:

يجدر بنا في بدء البحث في هذا الموضوع أن نبرز مسألة لا يجوز التغاضي

عنها، لأنه لا يمكن فهم الإسلام وتوجهاته بدون استحضارها في الذهن كلما حاولنا التصدي للحكم على قضية من القضايا من خلال المنظور الإسلامي.

هذه المسألة هي: أنّ الإسلام نظام سماوي، بعث به محمد ﷺ **ليقيم مجتمعاً ويبنيه على أسس ثابتة لا يمكن التخلي عنها، لأنها أُسس تُعبر عن مشيئة إلّهية لا يملك أحد تغييرها أو تبديلها.**

ومن هذا المفهوم، فإن **الإسلام ليس نظاماً يقدم خدمات المشروعية لما تفرزه المجتمعات من ظواهر تقف وراءها حاجات نفعية مادية** إذا كانت هذه الظواهر تتعارض بشكل أو بآخر مع الأسس الثابتة فيه.

وعلى سبيل المثال:

في النظام الإسلامي أساس ثابت لا يتغير ولا يتبدل هو تحريم (**السرقة**) ليكون أبناء المجتمع الإسلامي آمنين مطمئنين على أموالهم وأملاكهم من عبث العابثين ونهب الناهبين، وذلك يساعد في تحقيق هدف إقامة المجتمع على أساس من أن العمل المنتج هو وسيلة الكسب، لا البطالة وما تؤدي إليه.

وبالتالي فإن الإسلام لا يمكن له وليس في أهدافه أن يقدم **(خدمة إكساء المشروعية) لأي ظاهرة تنطوي على السرقة والنهب لأموال الناس، مهما أُعطيت هذه الظاهرة من تبريرات، ومهما وضع عليها من الأصبغة التي تخفي لونها الحقيقي، ودون التفات لدعاوى ضرورة التعاطي والتوافق مع (الحداثة) أو ما شابه ذلك.**

وبدهي أن أهداف الإسلام التي يسعى إليها هي بناء مجتمع يتحلى أفراده ـ رجالاً ونساءً ـ بالأخلاق السامية فوق كل صغيرة وحقيرة، الرفيعة فوق كل دنيئة ووضيعة.

ولإقامة مثل هذا المجتمع كان لا بد من (**الأمر**) و(**النهي**).

الأمر: بكل ما يعود بالفائدة الحقيقية على الفرد والمجتمع.

والنهي: عن كل ما هو ضار بالفرد وبالمجتمع.

وتقدير (**النفع**) مثل تقدير (**الضرر**) أمر غير متروك ـ في النظام الإسلامي ـ تركاً مطلقاً لهوى الناس ورغباتهم، فبالهوى ينحرف المرء وبالرغبة ينحاز. وإنما هو أمر له في التقدير الإلهي مرجعية الرفض والقبول، فما ارتضاه الله للناس وأمرهم به إنما هو نفع خالص لهم في الدنيا والآخرة، وما أنكره عليهم

ونهاهم عنه إنما هو ضرر خالص لهم في الدنيا والآخرة.

ومما نهى الله عنه: **الزنى.**

ورتب عليه عقاباً شديداً ومذلاً ومهيناً، لا تناله شفقة ولا رحمة، فإذا كان الزاني غير محصن (غير متزوج بعد) ورد النص على عقابه فيما يلي:
﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾﴾ [النور: ٢].

فكيف إذا كان الزاني محصناً؟ إنه بلا ريب يتعرض لعقاب أقسى كثيراً وأشدّ. إنه (الرجم) حتى الموت.

وما كان ذلك إلا بعد نهي وتحذير وبيان بأن الزنى فاحشة، وأن سلامة المجتمع وطهارته ونظافته لا يمكن أن تتحقق إلا بالابتعاد عن الفواحش ما ظهر منها وما بطن.

﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء: ٣٢].

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ
وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا
وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٩﴾﴾ [النور: ١٩].

(الزنى ـ الفاحشة) ليس أمراً غريزياً وحسب كما هو لدى سائر الحيوانات، وإنما هو لدى الإنسان فعل يرتبط ـ إضافة إلى الدافع الغريزي ـ بدوافع التحريض والإثارة.

وليس هنالك أكثر تحريضاً للغريزة وإثارة لها من مكامنها من جسد المرأة، بما فيه من إغراء أنثوي وفتنة.

وأمر الله لنا بـ: **حفظ الفرج** و **غض البصر.**

لا يمكن أن يُنَفَّذ إذا حاولناه في الحيز المكاني له دون ما يجاوره، ودون ما يشف وينبئ عنه وعن ما يجاوره، سواء في حالة الحفظ له أو في حالة غض البصر عن النظر إليه.

فلا يمكن لامرأة مهما كانت عفيفة أن تدّعي أنها من الحافظات لفرجها إن هي اكتفت بستره وحده دون ما يجاوره ويحيط به من فخذين أو اكتفت بستره بما يشف وينبئ عنه وعن ما يجاوره.

لأن الحفظ: هو حفظ من **(الزنى)** وهو حفظ من **(نظر غير الزوج إليه)**.

وكشف أجزاء من جسد المرأة ـ غير المكان ذاته ـ يحرض على الزنى ويدفع إليه بما يثيره في النفس البشرية سواء كان هذا الكشف كشفاً حقيقياً أم من وراء ساتر يكشف أكثر مما يستر.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن النظر إلى جسد المرأة ـ ما ظهر منه وما بطن ـ من غير زوجها فاحشة، لأنه يدفع إلى ارتكاب الفاحشة، وهو مشمول بالنهي الوارد في الآية (الأعراف: ٣٣)، خاصة وأن هذا النص في الآية المذكورة أتى على ذكر عدد من النواهي كانت الفواحش ـ ما ظهر منها وما بطن ـ واحدة منها لا وحدها فقط، بما يعني أن للفواحش معنى خاصاً غير بعيد عن معنى الزنى، يدل على ذلك مفهوم (ما بطن من الفواحش)، وإن يكن الزنى ـ في بعض جوانب الحياة التي تسعى إلى أن تتحلى بوصف المعاصرة ـ لم يعد مما يعاب إن ظهر.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الوسيلة الوحيدة لعدم الوقوع في الفاحشة من قِبَل الرجل تتجلى في أن يغض هذا الرجل من بصره عن جسد المرأة، كما يتجلى في أن تستر المرأة جسدها عن بصر الرجل حفظاً لفرجها، **لأن كشف جسدها للناس هو بمثابة الدعوة لهم نحوه.**

ليعذرني القارئ؛ إنها الحقيقة التي يجب أن تعلن وأن تقال بدون حرج من خجل أو حياء.

وهل نستحي من بيان مبررات الدعوة إلى غض البصر وحفظ الفرج ولا يستحون مما يدعوننا إليه؟

هذا الغض هو من وسائل الإسلام لبناء مجتمع سليم الأخلاق، متين البنيان، يحفظه بالأخلاق الرفيعة ويحافظ عليه من خطر الانحراف نحو الفواحش بما يترتب على الانحراف من نتائج وخيمة على الصحة العامة وعلى الأنساب، ومن إشاعة البغضاء بين الناس، ناهيك عن العذاب الأليم على ذلك

من جلد أو رجم في الدنيا، ومن عذاب النار في الآخرة، ذلك العذاب الذي لا تدفعه سوى رحمة من الله عز وجل.

الموضوع الثاني: تحديد المصطلحات وبيانها:

وتحديد المصطلحات ودلالتها على المعاني أمر ضروري في بحثنا هذا، لأن مفردات هذه المصطلحات تستعمل ـ بل استعملت فعلاً ـ في غير ما وضعت له في أساس اللغة العربية، وفي غير ما استعملت من أجله في النص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً فاستعمل **(الحجاب)** مثلاً بدلاً من **(اللباس)** واستعملت **(الزينة)** بدلاً من **(العورة)** وهكذا...

وحتى يكون بحثنا منصبّاً على المعاني السليمة للألفاظ، وذلك باستعمال الألفاظ التي تدل على هذه المعاني دون سواها، فإنه كان لا بد لنا من بذل جهد خاص لاستقراء معاني ألفاظ المصطلحات المستعملة في هذا الموضوع للتوصل ـ من بعد ـ إلى استخلاص المعاني التي تدل عليها دلالة سليمة.

ولنبدأ بدراسة هذه المصطلحات على ضوء الوضع اللغوي لها وعلى ضوء استعمالها في النص الإلهي المقدس.

أولاً: مصطلح (الزينة):

أ ـ **في الوضع اللغوي** وحسب ما ورد في معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس:

(زين): الزاي والياء والنون أصل صحيح يدل على حُسْن الشيء وتحسينه، فالزين نقيض السيِّئ، يقال: زيَّنت الشيء تزييناً، وازيَّنت الأرض وازدانت إذا حسَّنها عُشْبُها.

ماذا نجد في هذا الشرح المعجمي للجذر الثلاثي (زين)؟

إننا نجد:

١ـ **حسن الشيء، وتحسينه**: وبَدَهيٌّ أن حسن الشيء يكون بالتَّحسين إلا أن يكون حسناً مطلقاً بالخلْق.

٢ ـ **زينت الشيء**: وبَدَهيٌّ أن التزيين للشيء يكون بإضافة شيء خارج عنه إليه، وهذا الشيء المضاف هو الزينة، والشيء يتزيّن بالزينة المضافة

إليه. وليس هو الزينة نفسها، وإنما هو المكان الذي يتم تزيينه بالزينة التي تضاف إليه.

٣ ـ **ازيّنت الأرض وازدانت**: وبَدَهيٌّ أن الأرض تزيَّن وتزدان باستخدام الزينة تضيفها إليها، كأن نقول (اطيَّبت) و(تطيَّبت) أي باستخدام الطيب تضيفه إليها، و(اسَّلحت) و(تسلَّحت) أي تجلب السلاح وتحمله بين يديها. و(اجَّهزت) و(تجهَّزت) أي بجلب جهازها وإضافته إليها. وهكذا...

٤ ـ **إذا حسنها عشبها**: أي إذا أضاف إليها **حسناً** لكونه **زينة** تضاف إليها.

ب ـ في النص المقدس:

ورد الحديث عن الزينة في (٤٦ آية) ست وأربعين آية: ست منها فقط تتعلق بموضوعنا باعتبارها تتحدث عن زينة الإنسان رجلاً كان أو امرأة هي:

- ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ
- أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ
- غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ﴾ [النور: ٦٠].
- ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١].
- ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ فِى زِينَتِهِۦ قَالَ ٱلَّذِينَ يُرِيدُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا يَٰلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَآ أُوتِىَ قَٰرُونُ إِنَّهُۥ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٧٩﴾﴾ [القصص: ٧٩].
- ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَىْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتُهَا﴾ [القصص: ٦٠].
- ﴿إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٢٨].
- ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ
- وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ و...
- وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١].

في الآية (٣١) النور:

استعمل لفظ الزينة مرات ثلاث:

﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ بالضرورة التي لا يمكن دفعها.

﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...﴾ وأحد عشر صنفاً آخرين من

الناس، وهي زينة لا ضرورة فيها كسابقتها، لذا لم يجر تقييدها بـ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾.

﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ وليس الضرب بالأرجل هو الزينة وإنما هو لإسماع صوت الزينة المخفية باللباس السابغ إلى أسفل الأرجل.

وبدهي أن الزينة ذات الصوت هي **زينة مضافة** إلى جسد المرأة، لأن جسدها لا يحدث صوتاً بضرب الأرجل سوى صوت ضرب الأرجل، وليس هو الزينة المقصودة.

ومثل هذه الزينة التي طلب إلى النساء ألا يبدينها، هي ـ بدليل ثنائيتها ـ زينة (تظهر) بالضرورة لكافة الناس ولا يمكن دفعها، وزينة يجوز (إظهارها) إلى أصناف من الناس مذكورين بالنص، دون (ضرورة) ملجئة لا يمكن دفعها تضطرنا لإظهارها لكافة الناس.

ولو كانت هذه الزينة هي جسد المرأة عارياً فإن جسدها واحد لا جسدان، والحديث في النص عن زينتين لا عن زينة واحدة. مما يؤكد أنها الزينة **المضافة** لجسد المرأة، فمنها ما يكون إظهاره ضرورياً ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ بالضرورة، ومنها ما لا ضرورة تلجئ إليه.

في الآية (٢٨) الأحزاب:

استعملت الزينة بما يفيد بأنها في مقدور الزوج أن يمتع زوجته بها أو لا يمتعها، أي هي زينة **يضيفها** الزوج إليها، أو لا يضيفها:

﴿إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا

وَزِينَتَهَا	التي لا تتمتعون بها، أي لم تضف إليكن
فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ﴾	بهذه الزينة بتمكينكُنّ منها

ولو كانت أجسادهن هي الزينة نفسها لما طلبنها وأردنها لأنها معهنّ دائماً وأبداً.

وفي الآية (٦٠) القصص:

استعملت الزينة بما يفيد بأنها شيء يؤتى به فيضاف إلى الإنسان باعتباره متاعاً هو متاع الحياة الدنيا وهو زينتها.

وفي الآية (٧٩) القصص:

استعملت الزينة بما يفيد بأنها مما يتزين به الإنسان ويتجمل لدى خروجه للناس، والحديث فيها هو عن قارون الذي كان (أكثر جمعاً) للمال (فخرج على قومه في زينته) التي لا يقدر على الحصول عليها غيره حيث ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يُرِيدُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا يَٰلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَآ أُوتِيَ قَٰرُونُ﴾ فنتمكن من الحصول على هذه الزينة التي يخرج بها علينا ﴿إِنَّهُۥ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾.

وهذه الزينة التي خرج بها قارون على قومه هي شيء **أضيف إليه** من لباس وجواهر وجنود وخدم يحيطون به وما شابه ذلك، وليس قارون نفسه بجسده هو الزينة.

وفي الآية (٣١) الأعراف:

استعملت الزينة بما يفيد أنها تؤخذ أخذاً، أي أنها شيء يؤخذ **ليضاف** إلى الإنسان فيزدان به ﴿خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ وفي غير المسجد لكم أن تأخذوها أو لا تأخذوها فالأمر مختلف، أي أنها تؤخذ وتترك. أي **(تضاف)** و**(لا تضاف)**.

وفي الآية (٦٠) النور:

استعملت الزينة بما يفيد أنها مما يستعمل للتبرج أو لا يستعمل، أي أنها مما **يضاف** إلى المرأة فتنعت بأنها متبرجة، أو لا تضاف فلا تنعت بذلك:

﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا
فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ

ثِيَابَهُنَّ	التي على غير القواعد عدم وضعها
غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ	بعد وضع هذه الثياب
بِزِينَةٍ﴾	يستعملنها ويتجملن بها فإن لهن فقط وضع الثياب دون التبرج

أي أن هذه الزينة هي شيء **يضاف** إلى المرأة فتوصف بأنها متبرجة أو لا **يضاف** فلا توصف بذلك.

إذن: من هذا الاستقراء لمصطلح (الزينة) في الوضع اللغوي المعجمي، وفي النص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً نصل إلى النتيجة التالية:

إن جسد المرأة ليس زينة بذاته، وإنما يزدان بما يضاف إليه من وسائل الزينة. وهذا الجسد له وصف آخر غير (الزينة) سنعرضه بعد قليل.

وبَدَهيٌّ أن ما يضاف إلى جسد المرأة هو: لباسها وحليها وطيبها وما تستعمله من مواد ملونة تضيفها إلى وجهها وجفونها وشفاهها، وما تصفف به شعرها وما إلى ذلك، مما يعطيها ويكسبها زينة لم تكن لها من قبل.

ولو كان جسد المرأة هو الزينة ذاتها، لما كانت هنالك من توصف بأنها (قبيحة) ولكانت النساء ـ مهما كان منظر الجسد فيهن ـ جميلات كلهن بالخلقة، منذ خروجهن من بطون أمهاتهن وحتى تَغَيُّبِهن في الثرى، وهذا أمر يدحضه الواقع، فالوليدة لا يمكن أن تكون زينة يُفتن بها الرجل، وكذلك التي كبرت فأصبحت جدة، وحتى النساء في سن الصبا والنضج ما بين الخامسة عشر والستين من العمر تجاوزاً، لا ينظر إليهن على أنهن كلهن ذوات أجساد تفتن الرجل فكثيرات منهن لا يمكن وصفهن بأي مستوى من مستويات الزينة والجمال لولا أمكنة التزيين التي يرتَدْنها باستمرار، وينفقن فيها على ما يتزيَّن به المبالغ الطائلة جداً.

وأنا لا أريد أن أغضب النساء بما ذكرت، فهن أمي وأختي وزوجتي وابنتي، لكن البحث يقتضي الصراحة، وهن يعلمن من هذا مثل ما أعلم وأكثر.

ثانياً: مصطلح (العورة):

أ ـ في الوضع اللغوي وحسب ما ورد في معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس[1]:

(عور): العين والواو والراء أصلان. أحدهما: يدل على **تداول الشيء**، والآخر يدل على **مرض** في إحدى عيني الإنسان، وكل ذي عينين.

ومعناه: **(الخلو من النظر)** ثم يحمل عليه ويشتق منه.

ومن الباب **(العورة)** واشتقاقها من الذي قدمنا ذكره، وأنه مما حمل على الأصل، كأن **(العورة) شيء ينبغي مراقبته لخلوه**، وعلى ذلك فسر قوله تعالى:

---

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٣ ص٤١.

﴿يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ﴾ وجمع العورة عورات.

هذا ما ورد في معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس:

فماذا نجد في هذا الشرح المعجمي للجذر الثلاثي (**عور**)؟

إننا نجد:

ـ أن العورة (**خلو من النظر**).

ـ أن العورة (**شيء ينبغي مراقبته**) وإلا كانت مطمعاً للطامعين، كونها خالية من أي مانع يحول دون النظر إليها ثم الطمع فيها.

ب ـ في النص الإلهي المقدس:

ورد الحديث عن الـ(**عورة**) في ثلاث آيات فقط اثنتان منها تتعلق بموضوعنا هي:

ـ ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ....

...أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ [النور: ٣١].

ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ

الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ

ثَلَاثَ مَرَّاتٍ

مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ

وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ

وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ

ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ

طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النور: ٥٨]

في الآية (٣١) النور:

استعملت (**العورة**) مفرد (**عورات**) بما يدل على أنها إذا كشفت أمام الطفل فإنها لا تثير فيه شيئاً من شهوة، ذلك أن الإنسان حين يكون في سن معينة من الطفولة، لا يدرك العلاقة الجنسية ودوافعها وأدواتها بشكل واع، فإذا

ما نظر إلى عورة مكشوفة خالية من أي ستر يسترها، فإنها لا تثير فيه شهوة ولا تحرض غريزة..

وهذه الزينة التي وردت في الآية (٣١) النور والتي لا تثير شيئاً عند الطفل، هي تلك التي تكشف للطفل الغريب عن المرأة وليس للطفل الذي هو في عداد المذكورين في السياق من الأقارب، إذ لو كان منهم لما كانت هنالك ضرورة لإعادة ذكره بوصف (الطفل) لأن هذا الوصف مسموح له النظر من باب أولى.

وإذا كان ما يسمح به لهؤلاء الأقارب قد تمّ وصفه بأنه بالنسبة لهم زينة ـ وهو بهذا يعني ما أضيف إلى المرأة ولم يكن عليها بالخلقة ـ فإنه بالنسبة لـ(الطفل) الغريب قد تمّ وصفه بأنه (عورة) وليس زينة، وذلك لأنه يجب أن (يخلو من نظر الغرباء إليه) في الأصل. والجواز هنا بسبب حالة الطفولة فقط، فإذا ما تجاوزها الطفل فأصبح أكبر من ذلك، فإن الأمر يعود ـ بالنسبة إليه ـ إلى أصله بحيث يجب أن (تخلو زينة المرأة) من نظر الغرباء إليها لأن ذلك يثير مطمع الطامعين إن كانوا غرباء عنها، وكانوا ممن قد ظهروا على عورات النساء.

في الآية (٥٨) النور:

نجد القضية قد أخذت مزيداً من الإيضاح إذ تمّ نهي فئتين هما:

أ ـ ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾.

ب ـ ﴿وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ﴾ أي الأطفال **منكم** وليس الغرباء كما في الآية (٣١) السابقة.

عن الدخول عليكم في أوقات معينة رغم أنهم اعتادوا باستمرار الدخول والخروج عليكم دون حرج، **بسبب قرابة** الذين لم يبلغوا الحلم منكم **وبسبب خدمة** من ملكت أيمانكم لكم.

وقد تم نهي هاتين الفئتين عن الدخول عليكم إلا بعد الحصول على إذن منكم ـ خلافاً للعادة ـ وذلك في أوقات ثلاثة هي:

أ ـ قبل صلاة الفجر، حيث تقومون من مضاجعكم فتبدلون ثياب النوم وتلبسون ثياب اليقظة.

ب ـ وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة، حيث تتجردون من ثيابكم بسبب الحر الشديد في هذا الوقت من النهار. والتجرد في هذا الوقت متحقق، وقد كان عادةَ العرب الذين نزل فيهم النص الإلهي المقدس.

جـ ـ ومن بعد صلاة العشاء، وهو وقت يأوي فيه الناس إلى النوم فيتجردون من اللباس ويلتحفون اللحف.

في هذه الأوقات، وأثناء تبديل الثياب ـ الذي يحصل فيها بدءاً من تبديل ثياب النوم بثياب اليقظة، مروراً بنزع الثياب بسبب الحر في منتصف النهار، وانتهاء بتبديل ثياب اليقظة للنوم ـ فإن جسد الإنسان (رجلاً كان أو امرأة) يظهر في الغالب (**خالياً**) من أي ساتر إلى أن تتم عملية استبدال لباس بآخر.

هذا الذي يبدو من جسد الإنسان في هذه الأوقات وما ماثلها ـ رجلاً كان أو امرأة ـ أطلق عليه وصف (**العورة**) ولم يطلق عليه وصف (**الزينة**).

ففي حين يتجه المعنى في (الزينة) إلى **أضافة شيء إلى شيء** ـ جسد المرأة أو الرجل مثلاً ـ فيزيّنه.

فإننا هنا في حالة (**العورة**)أمام لحظة ينكشف فيها الجسد في الغالب ويصبح (خالياً) من أي ساتر مضاف إليه، ذلك الساتر الذي هو **زينة** تضاف إلى الجسد فتكسوه وتزيّنه.

آمل وأتمنى أن يكون الفرق بين الزينة والعورة قد اتضح، فهما مختلفان:

أحدهما: يعني (**إضافة شيء لشيء**) فيزيّنه. وهو (الزينة).

والثاني: يعني (**خلو الشيء**) من الساتر الأمر الذي يدعو إلى حفظه وستره وهو (العورة).

ثالثاً: مصطلح (التبرج):

أ ـ في الوضع اللغوي وحسب ما ورد في معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس:

(برج): الباء والراء والجيم أصلان، أحدهما البروز والظهور... فمن الأول (التبرج) وهو سعة العين في شدة سواد سوادها، وشدة بياض بياضها، ومنه (التبرج) وهو إظهار المرأة محاسنها.

ماذا نجد في هذا الشرح المعجمي للجذر الثلاثي (برج)؟

إننا نجد فيه: **إظهار المرأة حسنها.**

(وإظهار المرأة حسنها) يعود إلى معنى الزينة التي تعني **إضافة شيء إلى شيء** (لإظهار حسنه)، حيث ورد في الشرح المعجمي أن (الأرض ازيّنت) إذا (حسَّنها عشبها).

لذلك فإن من التبرج ارتداء ملابس (تُظهر) أكثر مما تستر... وتبرز أكثر مما تخفي، ومنه أيضاً التطيب بالطيب، ومنه أيضاً إدخال الصنعة إلى الشعر بتسريحة أو بأخرى. ومنه الكحل على العينين والأصبغة على اختلاف ألوانها على الفم والوجنتين، لأن هذا كله يدخل تحت مفهوم: **إظهار المرأة حسنها.**

ب ـ في النص الإلهي:

ورد الحديث عن التبرج في آيتين فقط هما:

- ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الأحزاب: ٣٣].
- ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾ [النور: ٦٠].

في الآية (٣٣) الأحزاب:

نهيٌ عن (التبرج) بمثل (تبرج الجاهلية الأولى) فقد كانت المرأة تلبس درعاً عليه اللؤلؤ فتمشي وسط الطريق تَعرض نفسها على الرجال وتتبختر في مشيها في تكسُّر وتغنُّج تظهر لهم زينتها التي تزيّنت بها(١).

وهذا يعني أن التبرج هو الخروج للناس بالزينة تتزيّن بها المرأة من ثياب وحلي وأصبغة على الوجه والجفون والشفاه، ومن مشيٍ فيه من التثني والميس

---

(١) المقتطف من صفوة التفاسير، ج٤ ص٢٦٤.

ما فيه، ملفتة بذلك نظر الرجال إليها بحسن نية أو بسوئها.

صحيح أن الخطاب في هذه الآية موجّه إلى نساء النبي ﷺ، إلا أنه يشمل كل نساء المسلمين لأنه يتعلق بإبداء زينة نهيت المرأة في الآية (النور: ٣١) عن إبدائها إلا لأشخاص مذكورين بأوصافهم دون غيرهم.

وفي الآية (٦٠) النور:

تخفيف على القواعد من النساء برفع الحرج عنهن في عدم الالتزام باللباس الساتر من درع وخمار، مراعاة لوضعهن من حيث أنهن قاعدات عن الأمل بالزوج لكبر سنهن، أو لمرض مقعد كالشلل الذي يعيقهن عن الحركة كغيرهن.

وهذا التخفيف عنهن مشروط بأن يكن (غير متبرجات بزينة) ما دام العذر في التخفيف هو كبر السن أو المرض بحيث لا يرجون نكاحاً، لأن التي تتبرج بزينة رغم كبرها أو مرضها المقعد فإن ذلك يعني أنها ما تزال ـ رغم هذا الوضع ـ تأمل بالزواج وترجو حصوله، مما يخرجها عن الخطاب الموجّه إلى اللاتي لا يرجون نكاحاً.

وهذا يعني أن التبرج ملازم للزينة، سواء كانت بالثياب أو بالحلي أو بغير ذلك، حيث أن (الباء) في (بزينة) من قوله تعالى غير متبرجات (بزينة) هي (باء) الاستعانة كما هو معروف في علوم النحو أي غير متبرجات بالاستعانة بزينة يتجملن بها.

والآن، وبعد هذا الشرح للمصطلحات، نأتي لمعالجة لباس المرأة على ضوء قراءة النصوص المتعلقة بذلك في الموضوع الثالث التالي:

الموضوع الثالث: قراءة النصوص المتعلقة بلباس المرأة:

الآية (٣١) النور ليست هي الآية الوحيدة التي تعرضت لموضوع لباس المرأة، فثمة الآية (٥٩) الأحزاب.

ولنعرض الآن هاتين الآيتين تمهيداً لقراءتهما على ضوء التحديد الذي أسلفناه للمصطلحات في الوضع المعجمي للمفردات المتعلقة بذلك، وعلى ضوء فهم دلالة آيات النص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً.

١ ـ اللباس في الآية (٣١) النور:

﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ
وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا
وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ
وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ...﴾ إلخ الآية.

٢ ـ اللباس في الآية (٥٩) الأحزاب:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ
يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ
ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾﴾.

وقراءة هاتين الآيتين لا تكفي دون عرضهما على آيتين أُخريين هما:

١ ـ الآية (٥٣) الأحزاب:

﴿وَإِذَا... سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾.

٢ ـ الآية (٥٨) النور:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ
مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ
وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ
وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِ
ثَلَٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ﴾.

في قراءتنا لهذه النصوص نبدأ بالآية (الأحزاب: ٥٣) تحديداً، وذلك لحسم مفهوم **(الحجاب)** الذي تضمنته هذه الآية فهي:

١ ـ نزلت بعد سورة النور التي تضمنت في الآيتين (٣١ و٥٨) منها نصاً عاماً يشمل جميع النساء المؤمنات، ومنهن زوجات النبي ﷺ.

٢ ـ الخطاب فيها:

أ ـ يعالج وضعاً حصل في بيت النبي ﷺ وهو موجَّهٌ لنسائه.

ب ـ **يضع قاعدة ملزمة لوسيلة الحوار مع نساء النبي ﷺ** هي: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾.

جـ ـ **يُبَرِّرُ فرض هذه القاعدة** ـ السؤال من وراء حجاب ـ بأن ذلك (أطهر لقلوب المؤمنين) من جهة و(قلوب نساء النبي ﷺ) من جهة ثانية، مما قد يخطر على القلب من الرغبة بالزواج من إحداهن بعد وفاة الرسول ﷺ. لذلك أُعقِب هذا التبرير بنهي المؤمنين عن إيذاء الرسول عن طريق الزواج من إحداهن بعد وفاته ﷺ.

وإذن: فإن مفهوم (**الحجاب**) في هذه الآية لا ينصرف إلى حجب الوجه أو سواه أبداً، وإنما ينصرف إلى الاحتجاب الكامل ـ أثناء الحديث والحوار بين المسلمين ونساء النبي ﷺ ـ وراء ستار فاصل بين المتحاورين، فتكون زوجة النبي ﷺ خلف هذا الساتر بلباسها العادي الذي تلبسه في بيتها حتى لو لم يكن في بيتها أحد، لأن هذا الساتر (الحجاب) الذي تتحدث إلى المسلمين من ورائه يخفيها بكاملها، ولا يخفي رأسها أو وجهها أو أجزاء من جسمها فقط.

(**الحجاب**) بهذا المعنى ـ معنى التخاطب من ورائه باعتباره ساتراً يحجز بين فريقين يتحاوران ـ مفروض على المسلمين الذكور من جهة، ونساء النبي ﷺ من جهة ثانية. وليس على المسلمين الذكور ونساء المسلمين بشكل عام من غير نساء النبي ﷺ.

فإذا ما استعمل من قِبَل نساء المسلمين فهو من قبيل التأسي بنساء النبي ﷺ، لا من قبيل الأمر المفروض عليهن بهذا النص.

أضف إلى ذلك **أن إخفاء المسلمات وجوههن عن الرجال ليس له ما يدل عليه في هذه الآية**، لأن هذه الآية تعالج موضوعاً آخر هو بيان أسلوب التحاور بين ذكور المسلمين ونساء النبي ﷺ تحديداً. وأثناء الحديث بينهم وتبادل السؤال والجواب.

بينما موضوع إخفاء الوجه عن الرجال أمر يتعلق باعتبار الوجه من الزينة أو عدم اعتباره كذلك، ويبحث على ضوء الآية (النور: ٣١).

أعتقد أن مفهوم (**الحجاب**) بمعنى الاحتجاب وراء ساتر أثناء الحوار بين

المسلمين ونساء النبي ﷺ كما في الآية (الأحزاب: ٥٣) أصبح واضحاً تماماً، ومحسوماً من حيث أنه يخص نساء النبي رضي الله عنهن، ولا يشمل باقي النساء إلا من قبيل التأسي المباح لا من قبيل الأمر المفروض.

بعد هذا نعرض إلى لباس المرأة على ضوء النصوص التي قدمناها، حيث أن هذه النصوص تبرز لنا حالات ثلاث لكل حالة منها لباسها:

الحالة الأولى: المرأة ـ ومثلها الرجل ـ في (مخدعها):

حيث لها أن ترتدي من الثياب ما شاءت، وأن تتجرد من الثياب متى شاءت، وأن تتبرج بزينة كما شاءت، لا يراها على هذه الحالة ـ ولا ترى ـ سوى زوجها.

وإذا كان ليس من شأن المرأة ولا الرجل الاحتباس في مخادعهم وأماكن خلوتهم طيلة اليوم والليلة، فإن ثمة أوقات ثلاثة يغلب فيها ولوج الرجل وولوج المرأة إلى مثل هذه الأمكنة للراحة وللنوم، أو الخروج منها بعد انقضاء فترة النوم وفترة الراحة.

هذه الأوقات ـ وهي الغالبة بين أكثر الناس ـ للمسلم الذي يصحو لصلاة الفجر ولا يبيت إلا بعد أداء صلاة العشاء هي:

أ ـ قبل صلاة الفجر.

ب ـ عند الظهيرة.

ج ـ بعد صلاة العشاء.

في هذه الأوقات الثلاثة يغلب على المسلمين ـ نساءً ورجالاً ـ تغيير ما يرتدون من ملابس عند الخروج، أو خلع الملابس كلها أو بعضها بعد الدخول إلى أمكنة النوم والراحة، حيث للمرأة ـ كما للرجل ـ أن يتجرد كل منهما من كل ثيابه أو بعضها، منفرداً أو مع زوجه فقط دون غيره.

في هذه الحالة، حيث للمرأة أن تتجرد من ثيابها ـ كلها أو بعضها ـ فتصبح (**خالية من أي ساتر**) يستر جسدها، فإن جسدها ـ في هذه الحالة ـ يتصف بوصف (**العورة**) كما يدل الوضع المعجمي لهذا الوصف، وكما تدل الآيات التي تضمنت لفظ (**العورة**).

والمطلوب من المرأة في هذه الحالة التي يتصف جسدها فيها بأنه (عورة) ألاّ يراها أحد مهما كانت درجة قرابته منها سوى زوجها.

ولضمان عدم ظهور شيء من جسد المرأة بهذا الوصف ـ وكذلك جسد الرجل ـ أثناء تبديل الملابس الذي يحصل في الأعم الأغلب في هذه الأوقات، فقد تم نهي أقرب المقربين للمرأة ولزوجها ممن يقومون بخدمتهما باستمرار مما ملكت أيمانهما، وكذلك أطفالهما الذين لم يبلغوا الحلم ـ ومن باب أولى باقي الناس ـ عن الدخول عليهما دون استئذان في هذه الأوقات الثلاثة حيث للمرأة في مخدعها:

- أن ترتدي ما شاءت من اللباس أو لا ترتدي شيئاً فتصبح **(عورة)**.
- أن تتزيّن بما شاءت من الزينة.

كل ذلك لا يراها فيه ولا يراه منها سوى زوجها في مخدعهما الذي يأويان إليه معاً، لا يستأذن واحد منهما الآخر، مما هو ممنوع على أي إنسان آخر حتى أقرب الناس إليهما دون إذن منهما.

وبدهي أن الاستئذان يعطي للمرأة وللرجل الإشارة والفرصة لستر الجسد وإنهاء حالة (العورة) التي يكونان عليها.

الحالة الثانية: المرأة أمام الناس في (منزلها):

لباس المرأة في منزلها ـ خارج الأوقات الثلاثة التي تكون فيها في مخدعها وحدها أو مع زوجها ـ محكوم بنص الآية (النور: ٣١) حيث تتعرض فيها المرأة لنوعين من الناس:

النوع الأول: هم الغرباء عنها.

النوع الثاني: الأقرباء الذين لم يرد ذكرهم بين الذين عددتهم هذه الآية.

والحكم الذي على النساء أن يلتزمن به بالنسبة لهذين النوعين من الناس هو:

أ ـ أن لا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها لضرورة الحركة، وتعاطي أسباب الحياة، والتعامل الضروري مع الناس.

ب ـ أن (يضربن بخمرهن على جيوبهن) لإخفاء ما يظهر من جسد الواحدة

منهن من خلال **(الجيب)** الذي هو الشق في قميصها، والذي يقع خلفه صدر المرأة وثدياها.

وهذا مما لا ضرورة فيه لحركة المرأة، وتعاطيها لأسباب الحياة، والتعامل الضروري مع الناس.

والذين تتعرض لهم المرأة في منزلها إما غرباء عنها، أو أقرباء مما لم يرد ذكرهم في الآية (النور: ٣١).

وهؤلاء لا يستبعد إتيانهم إلى منزلها لضرورة أو أخرى، وضمن شروط أوضحها النص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً، وكذلك سنّة النبي محمد ﷺ نفسه.

ففي النص الإلهي المقدس ورد الشرط في الآيتين (النور: ٢٧، ٢٨) كما يلي:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾﴾.

﴿فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾.

شرط واضح، وبيان مفصل لأسلوب الدخول إلى بيوت غير بيوتكم ترسمه الآيتان كما يلي:

أ ـ **لا يحل دخول بيت إلا بعد الاستئناس (الاستئذان) والتسليم.**

ب ـ ﴿فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا﴾ يأذن لكم من أهل الدار ﴿فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ من أحدهم.

ج ـ ﴿وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا﴾ ولا تدخلوها على أهلها بدون إذنهم.

أما في سنة النبي ﷺ نفسه ففيما رواه الشيخان عن أبي موسى الأشعري أن الرسول ﷺ قال: (إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع).

وما رواه الإمام مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص من أن رسول الله ﷺ قام على المنبر فقال: (لا يدخلن رجل بعد يومي هذا على مغيَّبة إلا ومعه رجل أو اثنان).

وما رواه الإمام مسلم من حديث فاطمة بنت قيس أن أبا عمر بن حفص طلقها البتة. فجاءت رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له فقال: ليس لك عليه نفقة، فأمرها أن تعتد في بيت أم شريك ثم قال:

تلك امرأة يغشاها أصحابي. اعتدي عند ابن أم مكتوم فإنه رجل أعمى تضعين ثيابك عنده.

وفي رواية: فإني أكره أن يسقط عنك خمارك، أو ينكشف الثوب عن ساقيك، فيرى القوم منك ما تكرهين.

هذه قلة من أحاديث كثيرة تدل على احتمال لقاء المرأة ـ ضمن شروط ـ الرجل لضرورة في منزلها.

وعند حصول مثل هذا اللقاء، فإنه ليس للمرأة أن تبدي من زينتها أمام هؤلاء الرجال الأغراب عنها ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ مما لا بد منه ضمن حدود.

أ ـ ألا تكون في وضع (العورة) خالية من أي لباس.

ب ـ ألا تكون في وضع الذي لا يتمكن من الحركة، وتعاطي أسباب الحياة، والتعامل الضروري مع الناس.

وهذا يصرف معنى الزينة التي لا بد من ظهورها ـ بالضرورة ـ إلى الثياب، وإلى الخمار المضروب وجوباً على الجيب. فبهما تنتفي صورة (العورة) من جهة وتتمكن المرأة من الحركة من جهة أخرى.

أما صرف المعنى إلى الوجه والكفين والقدمين، فرغم أنني لا أرى ما يدل على أنهما (عورة) حيث لم يرد ذكرها في الآية (النور: ٥٨) تخصيصاً على أنها كذلك، فإنني لا أراها أيضاً تدخل في معنى الزينة، وفي مفهوم ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، خاصة وأن الرسول ﷺ لم يذكر الوجه على أنه عورة، ولا على أنه زينة في الحديث الذي رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها من أن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، دخلت على رسول الله ﷺ **وعليها ثياب رقاق**، فأعرض عنها رسول الله ﷺ وقال لها: (يا أسماء.. إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا) وأشار إلى وجهه وكفيه.

ففي هذا الحديث نهيٌ عن (**عورة**) كشفت عنها **ثياب رقاق**، واستثناء الوجه والكفين يعني إخراجهما من وصف (**العورة**).

وخلو الحديث من ذكر الزينة يمنع من إدخال الوجه والكفين في مفهومها بدون نص، إلا إذا **أضيفت لهما زينة** من أصبغة وكحل وخاتم وما شابهها مما تزدان به المرأة بعيداً عن الغرباء فيصبحان موضعاً للزينة المضافة إليهما، ويكون (إظهارهما) على هذه الحالة مما لا تدعو إليه ضرورة لتعاطي أسباب الحياة.

إلا أنني مع هذا **لا أجد ما يمنع المرأة من أن تخفي وجهها وكفيها تأسياً بنساء النبي** ﷺ ـ اللواتي يخاطبن الناس من وراء حجاب ـ وعلى سبيل أن ذلك مباح لهن فعله تأسياً بهن، إلا أنه ليس مفروضاً عليهن فرضاً.

النوع الثاني: هم أقرباء المرأة الذين ورد تعدادهم في (النور: ٣١)، ومن في حكمهم مثل العم والخال، والحكم بالنسبة لهذا النوع هو:

أن للمرأة أن تبدي زينتها أمامهم غير مقيدة بـ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ للضرورة فقط، لأن هذا النوع من الرجال يختلف عن النوع الأول اختلاف القريب جداً من المرأة عن الغريب عنها، فلا حرج عليها إن بدا لهم من زينتها ما **تضيفه إلى نفسها**، من طيب وأصبغة وكحل، وحلي تخفيها عن الغير عادة كالخلخال، ودون خمار تضربه على جيبها. **كل ذلك بما لا يخل بأدب الاحتشام بين المرأة وذويها**.

ويدل على هذا أن إبداء الزينة ورد في المرة الأولى مقيداً بـ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، وفي المرة الثانية ورد مطلقاً من أي قيد إلا أنه مخصوص بأشخاص معينين بأوصافهم، وبدقة تمنع من الالتباس بينهم وبين غيرهم.

الحالة الثالثة: المرأة أمام جميع الناس (خارج منزلها):

ولباس المرأة خارج منزلها محكوم ـ إضافة إلى ما هو مطلوب منها داخل منزلها ـ بالآية (الأحزاب: ٥٩)، حيث على المرأة أن تلُفَّ ثيابها التي تلبسها في بيتها بلباس آخر سابغ هو الجلباب.

في منزلها: كان يكفيها درعها أو قميصها مع خمارها تضربه على جيبها بادية الوجه والكفين والقدمين **دون زينة تضيفها على هذه الأجزاء البادية من جسدها**، إلا أمام من ذكروا في الآية (النور: ٣١).

أما خارج منزلها: فإن الأمر الإلهي واضح وجلي كما ورد في الآية (الأحزاب: ٥٩):

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ
عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ
أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾.

والجلباب هو الملاءة التي تلتحف بها المرأة فوق ثيابها، وهو يستعمل في الغالب إذا خرجت من دارها، فقد روى الشيخان البخاري ومسلم عن أم عطية رضي الله عنها أنها قالت: (أمرنا رسول الله ﷺ أن نخرجهن في الفطر والأضحى: العواتق والحيض وذوات الخدور. فأما الحيّض فيعتزلن الصلاة ويشهدن الخير ودعوة المسلمين. قلت: يا رسول الله إحدانا لا يكون لها جلباب.

قال: لتلبسها أختها من جلبابها).

وهذا دليل على أن الجلباب مطلوب عند الخروج من المنزل. وأنها لا تخرج إلا بجلباب.

وتعليل ارتداء الجلباب وإدنائه عليهن بـ﴿أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾، ليس له دلالة أقوى وأرجح من أن ذلك يكون في الطريق خارج دورهن، حيث يَعرِفُ الفُسَّاق الذين يتسكعون في الطرقات ـ يتعرضون للراغبات المبديات حسنهن رغبة بالرجل ـ أن صاحبة الجلباب ليست منهن فلا يتعرضون لها بأذى.

ولنلاحظ أن تعبير ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ﴾ إنما ينصرف إلى أجسادهن، بحيث يكون واسعاً يمكن له أن يستوعب كامل زينة المرأة في لباسها الذي ترتديه تحت الجلباب، فلا يبدو منها شيء.

فالزينة سواء:

﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ للضرورة:

أو ما خفي منها مما لا يجوز إبداؤه إلا لمن ذكروا في الآية (النور: ٣١) غير مسموح بإبدائها في الطرقات لأحد، لباساً كانت أو أصباغاً على الوجه أو كحلاً على العيون أو طيباً تتطيب به المرأة، مع التذكير بأن الوجه والكفين ـ فيما أظن والله أعلم ـ لا يدخلان في مفهوم (العورة)، كما لا يدخلان في مفهوم (الزينة).

أما إذا أضافت المرأة إليهما زينة من أصبغة على الوجه وكحل للعين أو ما

شابه ذلك، فإن عليها ستر هذه الزينة لأنها ليست من ﴿مَا ظَهَرَ﴾ بالضرورة، حيث تستطيع المرأة دائماً أن تتحرك، وتتعاطى أسباب الحياة، وتتعامل التعامل الضروري مع الناس دون أصبغة على الوجه وعلى العيون وعلى الأظافر.

هذا هو لباس المرأة المسلمة كما يمكن استخلاص أحكامه من قراءة الآيات التي تعرضت له في النص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً وعلى ضوء المعنى المعجمي للمصطلحات المتعلقة بذلك. وعلى ضوء التطبيق العملي لذلك، والذي وثقته الأحاديث النبوية التي ذكرناها وهي غيض من فيض.

نخلص بعد هذا كله إلى أن ما ذهب إليه الدكتور شحرور بخصوص لباس المرأة لا أساس له ولا دليل عليه في آيات النص الإلهي المقدس، ولا في المعنى المعجمي للمصطلحات المتعلقة بذلك، وما هو إلا **وجهة نظر - (لاإسلامية)** - يحاول هذا الكاتب جاهداً إكساءها **وصفاً إسلامياً**. وعبثاً يحاول، فالنصوص تدحض دحضاً بليغاً كل ما ذهب إليه.

نقول للدكتور شحرور:

إن عمامة الإسلام لا تصلح لرأس زوجة النعمان التي تجردت لشاعر يصفها فلم يقف الأمر عند حدود الوصف بل تعداه إلى أبعد من ذلك.

وهي لا تصلح لرأس أفروديت وفينوس وكليوباترا اللواتي اتخذن الجمال والفتنة وسيلة للتسلط ولو عن طريق الإغراء والخيانة.

وهي لا تصلح لجورج صاند رائدة العري والفضائح في فرنسا[1] ما بين ١٨١٤ و١٨٧٦م حتى أنها كانت تخفي اسمها الحقيقي وهو (أرماندين لوسيل أورور) لتستطيع نشر كتاباتها باسم رجل (جورج صاند).

❁ ❁ ❁

(١) الحجاب، أبو الأعلى المودودي، ص٦٤.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الرابع

الإسلام وإرث المرأة

أولاً ـ في مفهوم الدكتور شحرور:

في موضوع الإرث بشكل عام، وإرث المرأة بشكل خاص، يحاول الدكتور شحرور بشكل واضح لا مواربة فيه أن **يرسخ مبدأين**، ويزعم أن الشريعة الإسلامية هي التي تقرر ذلك بدعوى أن مواضيع الإرث هي مواضيع حدودية لا حدية.

وهو يعني **بالمفهوم الحدودي** أن الأمر يتراوح بين حدين (حد أعلى) و(حد أدنى)، أو يكون في حالة حد أدنى وحد أعلى معاً، أو حالة المستقيم فقط... إلخ[1].

ومن خلال هذا المفهوم الحدودي الذي يطرحه الكاتب، فإنه يسرب لنا مبدأيه اللذين يريد ترسيخهما.

المبدأ الأول: هو أن كل تشريع حدي أو حدودي ورد من قِبَل النبي ﷺ، هو تشريع مرحلي لا يسري إلى أن تقوم الساعة[2]، وينحصر أثره ـ كما يرى الكاتب ـ في المرحلة الزمنية التي كان فيها النبي ﷺ موجوداً.

المبدأ الثاني: أن عظمة السنّة النبوية تكمن بالاجتهاد ضمن حدود الله، أو **في وضع حدود مرحلية ظرفية تتعلق بالشروط التاريخية في شبه جزيرة العرب**[3].

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٥٣.
(٢) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٥٨.
(٣) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٥٨.

في المبدأ الأول:

يقيد الكاتب أثر النبي محمد ﷺ بالنسبة للإسلام الذي بعث به إلى الناس كافة في كل الأماكن وكل الأزمنة، **بزمن محدود، ويحصر مهمته بخصوص تبليغ الإسلام وبيان الكتاب بما أداه إليه اجتهاده في تلك المرحلة الزمنية التي وجد فيها لا يتعداها بيانه إلى غيرها من المراحل والأزمنة.**

وهذا لعمري طرح جِدٌّ خطير، إذ يبقى النص الإلهي المقدس المُوحى به إلى محمد ﷺ كتاباً مفتقراً بعد وفاة هذا النبي الرسول إلى من يحمل مهمة بيانه، لأن هذا البيان بالنص ذاته قد أُنيط بمحمد ﷺ دون سواه.

﴿قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [المائدة: ١٩].

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٤].

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وهكذا آيات كثيرة أناطت بالنبي ﷺ مهمة البيان دون سواه. فلو اتبعنا المبدأ الذي يسعى الكاتب إلى ترسيخه لأصبحنا أمام حالة **فراغ تبييني**. وفي هذا ما فيه من الخطورة على النص، حيث يصبح إما نصاً عاماً لا بيان له، أو نصاً مفتوحاً لكل إنسان **أن يبينه على هواه**، ويدّعي فهمه وفق الغرض والمصلحة، مما يفتح باب العبث بالنص ودلالاته على مصراعيه.

وفي المبدأ الثاني:

يحصر الكاتب السنّة النبوية في أمرين اثنين هما:

أ ـ الاجتهاد في وضع حدود مرحلية ظرفية تتعلق بالشروط التاريخية.

وهذا يعني **إخضاع النص لأثر الظروف المرحلية وللتفسير التاريخي**، وهذا منهج ـ عدا عن كونه ماركسياً ـ يحول الغرض الأساسي للإسلام من إقامة مجتمع وفق نظام موحىً بقواعده وأُسسه من الله عز وجل، إلى إقامة مجتمع تبنيه وتقيم نظامه الظروف المرحلية، ووفق الشروط التي تمليها حركة التاريخ. أي أنه منهج ينحرف بالإسلام إلى أن تصبح مهمته **إعطاء الغطاء الشرعي لعلاقات أنشأتها الظروف المرحلية وفق مصالح وحاجات هذه المرحلة**

أو تلك، أو بمعنى آخر اختراع **إسلام اجتماعي** تنتجه العلاقات الاجتماعية في كل زمن وكل عصر من العصور.

وهذا لعمري، إما أنه فهم سقيم للإسلام، **أو أنه محاولة للتخلص من الإسلام بدعوى المرحلية والتفسير التاريخي**.

ب ـ حصر الإسلام في شبه جزيرة العرب، حيث يتحدث الكاتب عن حدود مرحلية تتعلق بالشروط التاريخية في **شبه جزيرة العرب دون سواها**(١).

وأجدني في غنى عن بيان خطورة هذا الشرط، فهو يفصح عن الغرض بنفسه دون حاجة إلى شرح أو بيان.

ومن هذا المنطلق الحدودي يقدم لنا الكاتب فهمه لآية الإرث بشرح ركيك من الناحية اللغوية وكما يلي:

الحد الأعلى للذكر.

والحد الأدنى للأنثى.

بمعنى أنه مهما بلغ التفاوت في تحمل الأعباء الاقتصادية للأسرة، أي أن الرجل ـ وهنا بداية الركاكة ـ مسؤول مسؤولية كاملة، والمرأة لا تتحمل أية مسؤولية، بمعنى المسئوولية الاقتصادية ١٠٠٪ على الرجل وصفر على المرأة.

ففي هذه الحالة جاءت حدود الله لتعطينا أن يأخذ الذكر ضعف الأنثى، فهنا أُعطي الحد الأدنى للأنثى ٣٣,٣٣٣٪ و٦٦,٦٦٦٪ للذكر.

فإذا أعطينا الذكر ٧٥٪ والأنثى ٢٥٪ نكون قد تجاوزنا حدود الله.

أما إذا أعطينا الذكر ٦٠٪ والأنثى ٤٠٪ فلا نكون قد تجاوزنا حدود الله بل بقينا ضمنها.

وبما أن الله أعطانا الحد الأعلى للذكر والحد الأدنى للأنثى، فيأتي دور الاجتهاد **حسب الظروف الموضوعية التاريخية**، بتقريب الفرق بينهما، وهذا التقريب مسموح حتى التساوي الكامل بينهما **طبقاً للحالات الإرثية المنفردة كل على حِدَة، أو طبقاً للوضع التاريخي التطوري العام، أو طبقاً للاثنين معاً)**.

---

(١) الكتاب والقرآن، د.محمد الشحرور، دار الأهالي بدمشق، ص٤٥٨.

وللبرهنة على صحة ما يطرحه، يلجأ الكاتب إلى عرض قضية الإرث في الإسلام على التصويت حيث يقول:

(لو استفتينا مليار إنسان من أهل الأرض **لهم علاقة بالإسلام ويعرفون آية الإرث ومليار إنسان لا يعرفون عن قواعد الإرث الإسلامي شيئاً**، عن الحركة وهل تكون باتجاه التقريب أو التبعيد؟ لجاء الجواب منهم جميعاً الحركة باتجاه التقريب).

مرة أخرى يسعى الكاتب إلى ترسيخ مبدأ فهم الإسلام من خلال المصالح التي تنشأ من علاقات الناس بعضهم ببعض، وهو فهم مغاير تماماً للغاية من إنزال الوحي بالإسلام لإقامة مجتمع وفق نظام مُؤَسَّسٍ من خالق البشر ومجتمعاتهم، وليس لإعطاء غطاء من المشروعية لمجتمع ينشأ بالتطور المرحلي المادي التاريخي.

إن آيتي الإرث (الواردتين في سورة النساء: ١١، ١٢) فيهما من التفصيل الحسابي الرقمي، وفق نظام الكسر العادي ما يمنع من ضياع أي جزء مهما كان يسيراً على أي وارث، ذلك أنه قسم التركة وفق نظام الكسر العادي وهو كسر يقسَّم فيه الرقم (١) إلى ثلاثة أجزاء لا يضيع لجزء منها شيء مهما قلّ أو صغر، خلافاً لما يحصل في حالة الكسر العشري حيث أن الرقم (١) إذا قسم إلى أجزاء ثلاثة فإن كل جزء من أجزائه الثلاثة يفقد شيئاً يسيراً، لأن كل جزء سيكون مؤلفاً من الرقم ٠,٣٣٣٣٣ ومجموع هذا الرقم ثلاث مرات هو ٠,٩٩٩٩٩ وليس (١) أي أن الواحد فقد جزءاً من قيمته. ومن هنا تتبين معجزة الإيحاء بآيتي الإرث بالكسر العادي لا بالكسر العشري.

ورغم هذه الدقة في آيتي الإرث التي تحرص على أن لا يضيع من الجزء الواحد ٠،٠٠٠٠١ / ٣ يأتينا الدكتور شحرور بدعواه الحدودية ليبيح ضياع الفرق بين ٠,٦٦٦٦٦ و٠,٥٠٠٠٠ أي ضياع ٠,١٦٦٦٦ بكل بساطة وسهولة.

والأمر الغريب في فهم الدكتور شحرو لآيتي الإرث، أنه لم يرَ فيهما إلا صورة الإرث حين تجتمع المرأة مع أخيها حيث يكون له ضعف حصتها، ولم يرَ أبداً أيًّا من الصور الأخرى حيث تحصل المرأة في أحيان كثيرة على حصة أعلى من حصة الذكر.

ثانياً ـ قضية إرث المرأة في وضعها الصحيح:

وإليكم قضية الإرث في التشريع الإسلامي بشكل عام لا بصورة اجتماع الأخ والأخت فقط فيما يلي:

سبق أن تكلمنا أن المرأة والرجل في الإسلام متساويان في كل شيء، في المعاملات وفي العبادات.. وفي العقوبات.. وفي التكاليف كلها.

إلا أن نوعاً من التخصص تفرضه طبيعة كل منهما باعتبار أن:

للأنوثة خصائص... ليست للذكورة.

وللذكورة خصائص... ليست للأنوثة.

فقد كلفت المرأة بأعمال.... لم يكلف بها الرجل لاستحالتها عليه.

وكلف الرجل بأعمال.... لم تكلف بها المرأة لأنها تكلفها مشقة وعناء كبيرين إلا إذا قبلت ذلك مختارة.

وأعني:

تكليف المرأة وإعدادها أصلاً لمهمة الحمل والوضع والرضاع.

وتكليف الرجل بأمر مواز هو.... العمل والإنفاق.

وإذن:

فالرجل...... مكلف بالإنفاق.

وعلى الرجل.... نفقة المرأة والأولاد والأقربين، ولو كان معسراً.

والمرأة.... غير مكلفة بإنفاق شيء.

والمرأة.... يُنفق عليها زوجها ولو كانت موسرة وهو معسر.

وللمرأة.... نصيب مما اكتسبت.

مثل ما للرجل.... نصيب مما اكتسب.

والمرأة.... تحتفظ بما اكتسبت، ليس للرجل حق بشيء منه قلّ أو كَثُر، وليس له أخذ شيء بدون إذنها.

والرجل.... لا يحتفظ بما اكتسب بل عليه الإنفاق منه.

وللمرأة.... أن تأخذ النفقة من زوجها بدون إذنه.

وعدلاً:

كان ذلك يقتضي أن تفسح للرجل مجالات يكتسب فيها خاصة به، حتى يستطيع القيام بما كُلِّف به.

وكان الإرث ـ في بعض صُوَرِه، لا في صُوَرِه كلها، هو المجال الأوحد لهذا فقط.

ولم يكن الأمر ليستغرب ـ حين نزول الوحي بالإسلام ـ لو أن الإسلام لم يقرر للمرأة إرثاً أبداً، فقد كان المجتمع الذي نزل فيه الإسلام على ذلك، وكان الوضع مقبولاً وليس مجال رفض أو مجادلة فيه من أحد، برغم أن المرأة كانت مكلفة بالعمل تكليفاً وتجبر عليه جبراً، وبرغم أن كسْبها كان يؤول للرجل زوجاً كان أو سيداً وليس لها أن تتصرف فيه بدون علمه وإذنه.

ومثل ذلك موجود في العصر الحديث، فكثير من المجتمعات ـ التي توصف بأنها متقدمة، ويُزْعَمْ أن المرأة نالت فيها كل حقوقها فإن نظام الإرث فيها قد وضع بشكل قد لا ترث فيه المرأة شيئاً، وفي معظمها يكون نصيب الرجل ـ وبصورة خاصة الابن الأكبر ـ هو الأوفر حظاً في التركة من باقي الورثة، النساء منهم والرجال.

ولكن الإسلام... وعلى عادته أراد تكريم المرأة فجعلها ترث بطريقين:

الطريق الأول: بالفرض: وهو حصة محددة لا تزيد ولا تنقص، فالمرأة على سبيل المثال لا الحصر تستحق:

نصف تركة والدها.... إن لم يكن هنالك أبناء غيرها.

وثلثا تركة والدها.... إن كن بنتين فقط، لكل واحدة الثلث لوحدها.

ونصف تركة جدها لأبيها.... إن لم يكن هنالك أحفاد آخرون مثلها.

وثلثا تركة جدها لأبيها.... إن كن حفيدتين فقط، لكل واحدة الثلث لوحدها.

وفي هذه الحالة قد يكون نصيبها أكبر بكثير من نصيب أي وارث آخر في التركة من الرجال، إن كانوا أكثر من رجل واحد.

الطريق الثاني: بالتعصيب: وفي هذه الحالة فقط تأخذ المرأة نصف مثيلها في التركة.

فالابنة. . . تأخذ نصف ما يأخذ أخوها.

والزوج. . . . يرث نصف تركة زوجته إن لم يكن لها ولد، ويرث ربع تركة زوجته إن كان لها ولد.

والزوجة. . . . ترث ربع تركة زوجها إن لم يكن له ولد، وترث ثمنَ تركة زوجها إن كان له ولد.

قال تعالى:

﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾﴾ [النساء: ٧].

﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١].

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم. . .﴾ [النساء: ١٢].

إذن:

بنت المورث ترث أكثر من أبيه، لها النصف أو الثلث. . وله السدس، وأم المورث ترث مثل أبيه، له السدس ولها السدس.

وأم المورث ترث أكثر إن لم يكن له ولد، إذ تأخذ في هذه الحالة الثلث.

فقط عندما تجتمع المرأة مع أخيها ترث نصف ما يرث، وعندما ترث زوجها ترث نصف ما يرث منها.

والأمر الذي لابد من التأكيد عليه أن توزيع الميراث بين الورثة لم يكن باجتهاد من محمد ﷺ حتى يزعم أنه كان متأثراً بالظروف التاريخية في شبه الجزيرة العربية وأنه من المواضيع الحدية. وإنما هو نص إلهي أتى بشكل

واضح وصريح لا مجال للاجتهاد فيه، والقضايا الإرثية التي اجتهد فيها محمد ﷺ خارج الحالات التي وردت بالآيتين (١١و١٢) النساء. حالات نادرة. ليس فيها على أية حال قضية إرث المرأة حين تجمتع في التركة مع أخيها.

أَبَعدَ هذا كرم أكثر؟

أَبَعدَ هذا يُزعم أن الإسلام ظلم المرأة بنظام الإرث.. ألا فليتق الله الجاحدون.

دمشق في ٢٢/٨/١٩٩٩م

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مراجع الكتاب

أولاً: التفاسير وعلوم القرآن الكريم:

١ ـ الجامع لأحكام القرآن الكريم: للإمام القرطبي.
٢ ـ تفسير ابن كثير.
٣ ـ مختصر تفسير ابن كثير.
٤ ـ تفسير الإمام البغوي.
٥ ـ تفسير الكشاف: للزمخشري.
٦ ـ تفسير المراغي: أحمد مصطفى المراغي.
٧ ـ تفسير التحرير والتنوير: ابن عاشور.
٨ ـ في ظلال القرآن: سيد قطب.
٩ ـ النهر الماد من البحر المحيط: أبي حيان الأندلسي.
١٠ ـ المقتطف من صفوة التفاسير: مصطفى المنصوري، تحقيق محمد علي الصابوني.
١١ ـ التبيان في تفسير القرآن: أبو القاسم الموسوي الخوئي.
١٢ ـ الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي.
١٣ ـ البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد الزركشي.
١٤ ـ مباحث في علوم القرآن: د. صبحي الصالح.
١٥ ـ مفردات الراغب الأصفهاني.

ثانياً: السنة وعلومها:

١ ـ صحيح الإمام البخاري: تحقيق مصطفى البغا.
٢ ـ مختصر صحيح مسلم: المكتب الإسلامي، دمشق.
٣ ـ مسند الإمام أحمد: المكتب الإسلامي، بيروت.
٤ ـ مسند أبي داوود: دار الحديث، القاهرة.
٥ ـ مشكاة المصابيح: المكتب الإسلامي، بيروت.
٦ ـ الموطأ: للإمام مالك.

٧ ـ السنّة قبل التدوين: د.عجاج الخطيب.
٨ ـ أضواء على السنّة: محمود أبو رية.

ثالثاً: الفقه الإسلامي وعلومه:

١ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي.
٢ ـ التاج الجامع للأصول وحاشيته: الشيخ منصور علي ناصيف.
٣ ـ مصادر الحق في الفقه الإسلامي: د.عبد الرزاق السنهوري.
٤ ـ أعلام الموقعين: ابن قيم الجوزية.
٥ ـ مجلة الأحكام العدلية.

رابعاً: اللغة العربية وآدابها:

أ ـ المعاجم:

١ ـ مقاييس اللغة: أحمد بن فارس.
٢ ـ مجمل اللغة: أحمد بن فارس.
٣ ـ العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي.
٤ ـ تاج العروس: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي.
٥ ـ المعجم في النحو والصرف: زين العابدين التونسي.
٦ ـ معجم النحو: عبد الغني الدقر.

ب ـ النحو والصرف والأدب والبلاغة:

١ ـ مغني اللبيب: ابن هشام الأنصاري.
٢ ـ المسائل العضديات: أبو علي الفارسي.
٣ ـ المسائل الحلبيات: أبو علي الفارسي.
٤ ـ الخصائص: ابن جني.
٥ ـ العمدة: ابن رشيق القيرواني.
٦ ـ أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني.
٧ ـ دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني.
٨ ـ تاريخ آداب العرب: مصطفى صادق الرافعي.
٩ ـ بغية الوعاة: جلال الدين السيوطي.
١٠ ـ قطر الندى وبل الصدى.
١١ ـ الشفاهية والكتابة: والتر أونج، دار المعرفة بالكويت.
١٢ ـ شرح ألفية ابن مالك: ابن عقيل.
١٣ ـ النحو والصرف: د.عاصم بيطار.

١٤ ـ النحو الواضح: علي الجارم.
١٥ ـ بلاغة الخطاب وعلم النص.
١٦ ـ شذا العرف في فن الصرف: الشيخ أحمد الحملاوي.
١٧ ـ ضحى الإسلام: أحمد أمين.
١٨ ـ العقد الفريد: ابن عبد ربه الأندلسي.
١٩ ـ الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر: د. محمد محمد حسين.

خامساً: التاريخ والتراجم:

١ ـ السيرة النبوية: ابن هشام.
٢ ـ تاريخ الخلفاء الراشدين: جلال الدين السيوطي.
٣ ـ رجال الفكر والدعوة في الإسلام: أبو الحسن الندوي.
٤ ـ الفهرست: ابن النديم.
٥ ـ طبقات ابن سعد.
٦ ـ الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: محمد أحمد الخطيب.

سادساً: الفلسفة والعقائد:

١ ـ درء تعارض العقل والنقل: أحمد ابن تيمية.
٢ ـ فصوص الحكم: محيي الدين بن عربي.
٣ ـ أصول الفلسفة الماركسية اللينينية (المادية الديالكتيكية): لينين.
٤ ـ المادية والمذهب النقدي التجريبي: لينين.
٥ ـ ضد دوهرهينغ: فريدريك أنجلز.
٦ ـ مذاهب الإسلاميين: د. عبد الرحمن بدوي.
٧ ـ الملل والنحل: الشهرستاني.
٨ ـ المنقذ من الضلال: الإمام الغزالي.
٩ ـ اختباراتي في الشيوعية: عزيزة عبهرى.
١٠ ـ البيان الشيوعي: ماركس وأنجلز.
١١ ـ الروح: ابن قيم الجوزية.
١٢ ـ المنطق الصوري والرياضي: د. عبد الرحمن بدوي.
١٣ ـ تلبيس إبليس: ابن الجوزي، المكتب الإسلامي.

سابعاً: الكتب المعاصرة:

١ ـ نقد الفكر الديني: د. صادق جلال العظم.
٢ ـ مذبحة التراث: د. جورج طرابيشي.

٣ ـ نقد الخطاب الديني: د.نصر حامد أبو زيد.
٤ ـ مفهوم النص: د.نصر حامد أبو زيد.
٥ ـ الإمام الشافعي: د.نصر حامد أبو زيد.
٦ ـ التفكير في زمن التكفير: د.نصر حامد أبو زيد.
٧ ـ التراث والتجديد: د.حسن حنفي.
٨ ـ الدين والثورة في مصر: د.حسن حنفي.
٩ ـ الحركات العربية المعاصرة: د.حسن حنفي.
١٠ ـ تكوين العقل الحديث: جورج هرمان راندال.
١١ ـ زكي الأرسوزي: الأعمال الكاملة.
١٢ ـ ساطع الحصري رائد المنحى العلماني: ناتانيا تيخونوفا.
١٣ ـ تجديد الفكر العربي: د.زكي نجيب محمود.
١٤ ـ تكوين العقل العربي: عابد الجابري.
١٥ ـ إنذار من السماء: نيازي إسحٰق عز الدين.
١٦ ـ الكتاب والقرآن: د.محمد شحرور.
١٧ ـ تهافت القراءة المعاصرة: د.منير الشواف.
١٨ ـ بيضة الديك: يوسف الصيداوي.
١٩ ـ ذاك رد: د.نشأت ظبيان.
٢٠ ـ مجرد تنجيم: سليم الجابي.
٢١ ـ القراءة المعاصرة للقرآن: أحمد عمران.
٢٢ ـ القرآن وأوهام القراءة المعاصرة: المهندس جواد عفانة، دار البشير، بعمان.
٢٣ ـ إسلام ضد الإسلام: الصادق نيهوم.

ثامناً: اقتصاد إسلامي قديم:

١ ـ الخراج: للإمام أبي يوسف.
٢ ـ الأموال: للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام.

تاسعاً: مراجع أهل الكتاب:

١ ـ العهد القديم: التوراة.
٢ ـ العهد الجديد: الأناجيل.

عاشراً: كتب متفرقة:

١ ـ أدب الاختلاف في الإسلام: د.طه جابر العلواني.
٢ ـ الحجاب: أبو الأعلى المودودي.

٣ - نساء حول الرسول: إستانبولي وشلبي.
٤ - الإسلام وأصول الحكم: علي عبد الرازق (حكم هيئة كبار العلماء).

حادي عشر: المحاضرات:

١ - الإعجاز العلمي في القرآن: د.عبد المجيد زنداني.
٢ - التاريخ القديم لجزيرة العرب ولغاتها القديمة: د.جعفر دك الباب.
٣ - أوضاع المرأة في الشريعة الإسلامية: محمد صياح المعراوي.

ثاني عشر: المجلات:

١ - عالم الفكر: الكويت، العدد الرابع، عام ١٩٩٣.
٢ - نهج الإسلام: وزارة الأوقاف السورية، عام ١٩٩٣.
٣ - روز اليوسف: مصر، العدد ٣٣٨١، عام ١٩٩٣.
٤ - المصور: مصر، العدد ٣٥٧٣، عام ١٩٩٣.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
بيان مفردات العنوان	٥
المقدمة	٧

الباب الأول

الفصل الأول:	١٥
البحث الأول: الإسلام والحرب المستمرة عليه	١٧
البحث الثاني: أبرز وسائل محاربة الإسلام وأخطرها	٢٠
البحث الثالث: من المسؤول	٣٧
الفصل الثاني: الأسس	٤٧
البحث الأول: من أحاور؟ كاتباً أم كاتبين؟	٥١
البحث الثاني: من أحاور؟ مسلماً علمانياً أم علمانياً مسلماً؟	٦٤
البحث الثالث: في المنهج والأدلة	٧٣
أولًا: ما هو هذا المنهج؟	٧٤
الاحتمال الأول: الديكارتية أو الماركسية	٧٤
الاحتمال الثاني: الخلط بين المادي والإلهي	٧٧
ثانياً: أوجه العجز والقصور في منهج الكاتب	٧٨
مناقشة فقرات المنهج وقواعده	٧٩
القاعدة الأولى	٨٠
القاعدة الثانية	٨٢
القاعدة الثالثة	١٠١
القاعدة الرابعة	١٠٩
القاعدة الخامسة	١٢٠
القاعدة السادسة	١٢٥

البحث الرابع: النتائج التي يطلقها المنهج، وخلط الكاتب الدكتور شحرور بين (المعاصرة) و(الجِدَّة) ١٣٨
أولاً: ممارسة أسلوب (الاستباق) و(التمرير) ١٤٠
ثانياً: اقتصار قراءة الدكتور شحرور على القوانين الناظمة لـ: ....
١ ـ الوجود
٢ ـ ظواهر الطبيعة
الأحداث الإنسانية ١٤٢
ثالثاً: تقسيمات الدكتور شحرور للمواضيع التي أوحي بها إلى محمد ﷺ كتاباً ١٤٣
١ ـ الكتاب المحكم: أ ـ العبـادات. ب ـ المعاملات. جـ ـ الأخلاق
٢ ـ الكتاب المتشابه: كل آيات الكتاب ما عدا آيات (الأحكام) وآيات (تفصيل الكتاب)
٣ ـ اللامحكم واللامتشابه: تفصيل الكتاب ١٤٤
٤ ـ الفرقان: الوصايا العشر ١٤٤
رابعاً: أسس قراءة الدكتور شحرور لـ(الذكر) ١٤٥
خامساً: مناقشة أسس الدكتور شحرور لقراءة (الذكر) ١٤٦
الموضوع الأول: الاعتماد على أربعة من علماء العربية دون سواهم ١٤٦
الموضوع الثاني: الاستناد إلى الشعر الجاهلي ١٥٤
الموضوع الثالث: الاحتجاج بنتائج علوم اللسانيات الحديثة فيما يتعلق بـ(الترادف) و(هلاك الكلمة) ١٦١
١ ـ الترادف: ١٦٣
* المذهب الأول: الترادف ليس مطلقاً ١٦٤
* المذهب الثاني: أفكار الترادف مطلقاً ١٦٤
* المذهب الثالث: إثبات الترادف لتقارب المعنى ١٦٥
* المذهب الرابع: إثبات الترادف مطلقاً ١٦٥
٢ ـ هلاك الكلمة: ١٦٩
* المنكر ١٦٩
* المتروك ١٦٩
* المُمَات ١٦٩

الموضوع	الصفحة
الموضوع الرابع: شروط الدكتور شحرور لاعتبار الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان	١٧٣
صفات الحضارة الإسلامية:	١٧٣
١ ـ أكثر الحضارات استمراراً	١٧٤
٢ ـ أنشأها نص إلهي	١٧٤
صفات المبادئ الإسلامية:	١٧٧
١ ـ ثابتة لا تتبدل ولا تتغير	١٧٧
٢ ـ أكثر شمولاً واتساعاً من زمان بعينه ومكان بعينه	١٧٧
٣ ـ تطلق باستمرار أحكاماً وقواعد تضبط حاجات كل زمان ومكان	١٧٨
(مفهوم الربا) في الزمان والمكان	١٨٣
* أولاً: النص الثابت	١٨٣
* ثانياً: الأداء العقلي والفكري في فهم النص	١٨٥
مناقشة الدكتور شحرور في شروطه	١٨٩
١ ـ قضية فهم الإسلام على نحو يقتضيه العقل	١٩٠
أ ـ فواتح بعض السور	١٩٠
ب ـ الآيات المتعلقة بالحياة والموت	١٩١
٢ ـ افتراض أن الكتاب جاء لجيلنا وكأن النبي ﷺ توفي حديثاً	١٩٣
أولاً: الحالة التي كان عليها العرب الذين نزل الكتاب فيهم	١٩٤
١ ـ أمية معرفية	١٩٤
٢ ـ ارتقاء بليغ في مستوى التعبير بالكلمة	١٩٦
٣ ـ ترقب أهل الكتاب والكهّان العرب لظهور نبي جديد بدين جديد	١٩٨
ثانياً: أثر لغة الكتاب على لغة العرب	٢٠٣
ثالثاً: الحالة التي يفترض أن تكون لو أن الكتاب تنزّل، والنبي ﷺ بعث في النصف الثاني من القرن العشرين	٢٠٨
موانع الأخذ بهذه الفرضية:	
المانع الأول: يتعلق بنص الكتاب ذاته	٢٠٨
١ ـ قضية أبي لهب	٢٠٩
٢ ـ قضية خويلة بنت ثعلبة وزوجها أوس بن الصلت	٢١٠
٣ ـ قضية بدر	٢١١

الموضوع	الصفحة

المانع الثاني: يتعلق بالنبي ﷺ نفسه ٢١٧
المانع الثالث: يتعلق بمن سينزل فيهم الكتاب ويبعث فيهم النبي ﷺ ٢٢١
الفصل الثالث: المعاصرة ٢٢٥
البحث الأول: العنوان لا يدل على الموضوع ٢٢٧
البحث الثاني: معاصرة ومعاصرون ٢٣٠
الماركسيون: والنزعة التشطيرية ٢٣٤
سمير أمين: التفريق بين تراث تقدمي وتراث رجعي ٢٣٤
توفيق سلوم: طموح الماديين لأحتكار عملية الحفاظ على التراث ٢٣٦
محمد أركون: تحويل التراث إلى سلاح من أسلحة إيديولوجيا الكفاح . ٢٣٦
القوميون: وازدواجية (العربي) و(الدخيل) ٢٣٩
زكي الأرسوزي: إرجاع الأمة إلى نفاد الدم العربي في الفتوحات ٢٣٩
طريقة المعالجة:
١ ـ الارتداد زمنياً إلى الجاهلية ٢٤٠
٢ ـ الارتداد إلى بداءة الرحم اللغوي ٢٤٢
٣ ـ الارتداد عن الحضارة المكتسبة الكاذبة إلى البداوة ٢٤٤
ساطع الحصري: العروبة بمعناها القومي ٢٤٥
١ ـ فضل الإسلام في الحفاظ على الهوية العربية ٢٤٥
٢ ـ قيمة القرآن الإيجابية ٢٤٥
العلميون ـ العلمانيون: والمناهج العلمية البعيدة عن طغيان الإيديولوجيا ٢٤٧
زكي نجيب محمود: العلاقة العكسية بين الثقافة المعاصرة والثقافة العربية ٢٤٧
عابد الجابري: لا موضوع للعقل سوى المعقولات: ٢٤٩
١ ـ لا معقولية الشعر والنثر ٢٥٠
٢ ـ (العقل العقلي) و(العقل اللاعقلي) ٢٥٠
٣ ـ (العقل النظري) و(العقل العملي) ٢٥٠
٤ ـ (العقل المعرفي) و(العقل العلمي) ٢٥٠
٥ ـ الرازي وأمثاله بعيدون عن العقل وسخفاء ٢٥١
٦ ـ معرفة الله تتم بالطرق الصوفية لا بالبيان العربي ٢٥١
البحث الثالث: المفكرون الإسلاميون والمعاصرة ٢٥٤

الموضوع	الصفحة
١ ـ المجددون كانوا موجودين دائماً	٢٥٤
٢ ـ منهج الفكر الإسلامي في التجديد	٢٥٥
أ ـ أن يكون فاعلاً في القضايا لا مجرد منفعل بها	٢٥٥
ب ـ التعامل مع الحدث على أنه (موضوع للنظر) لا على أنه (واضع للنظر)	٢٥٥
٣ ـ اختلاف المنهج الإسلامي عن غيره	٢٥٦
٤ ـ أمثلة من وسائل المنهج الإسلامي في التعامل مع الحدث	٢٥٧
أ ـ بث العلم والمعرفة	٢٥٧
ب ـ النهي عما يبتدع المبتدعون	٢٥٨
٥ ـ أمثلة من المجددين والتجديد	٢٥٩
أ ـ عصر الفتوحات وقضية توزيع الغنائم زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه	٢٦٠
ب ـ عصر تسرب الفلسفة اليونانية وقضية علم الكلام	٢٦٥
جـ ـ عصر التتار والأيوبيين والمماليك	٢٧٤
البحث الرابع: بين تجديد إسلام، وإسلام جديد	٢٨١
الظاهرة الأولى: فصل الدين عن الدولة وإلغاء الخلافة	٢٨١
الظاهرة الثانية: تعدد أشكال الحرب على الإسلام وفئات الصراع	٢٨٥
الفئة الأولى: الملحدون	٢٨٥
الفئة الثانية: العلمانيون ـ العلميون	٢٨٦
الفئة الثالثة: الإسلاميون وظاهرة التسلل	٢٩٨
الصورة الأولى: في بدايات القرن العشرين	٣٠٠
الشيخ محمد عبده: من التحريض على الثورة إلى الدعوة للتقارب	٣٠٠
قاسم أمين: الافتتان بالحضارة الأوروبية	٣٠٢
طه حسين: من الجبة والعمامة إلى القبعة والبنطال	٣٠٣
طلعت حرب: الرد على قاسم أمين	٣٠٧
مصطفى صادق الرافعي: تفنيد ما ذهب إليه طه حسين	٣٠٧
الصورة الثانية: أواسط القرن العشرين	٣٠٨
دعاة النظام (الرأسمالي ـ العلماني)	٣٠٩
دعاة النظام (الشيوعي ـ الملحد)	٣٠٩

الموضوع	الصفحة

صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني ٣١١
الصورة الثالثة: أواخر القرن العشرين ٣١٩
د. حسن حنفي: من الماركسية إلى يسار إسلامي ٣٢٠
د. نصر حامد أبو زيد: الصراع المطلوب ٣٣١
سيد قطب: أسس واضحة وصريحة ٣٤٥

الباب الثاني

الفصل الأول: السنّة ٣٥٩
البحث الأول: السنّة في إطار التشكيك ٣٦٣
أولاً: السؤال عن كلام النبي ﷺ وتصرفاته ٣٦٣
١ ـ غموض وإبهام السؤال ٣٦٤
٢ ـ تشكيك واضح وصريح بكلام النبي ﷺ وتصرفاته ٣٦٧
٣ ـ وحي أم اجتهاد؟ ٣٧٠
ثانياً: من قضايا التشكيك ٣٧٨
١ ـ قضية التدوين ٣٧٨
أ ـ تدوين النص الموحى به كتاباً ٣٧٨
ب ـ تدوين السنّة ٣٨٥
٢ ـ قضية تنزيل الذكر وحفظه ٣٨٨
ثالثاً: مناقشة الشكوك: ٣٩٥
١ ـ دور الصحابة في جمع الحديث ٣٩٥
٢ ـ ضرورة جمع الحديث ٤٠٤
٣ ـ نفي (المرحلية) عن الحديث ٤١١
البحث الثاني: مفهوم السنّة ٤٤١
أولاً: السنّة باعتبارها منهجاً ٤٤٢
١ ـ التطبيق العملي للحكم المسنون ٤٤٢
٢ ـ التأسيس النظري لهذا الحكم ٤٤٢
ثانياً: السنّة، ومفاهيم (اليسر) و(العسر) و(الحرج) ٤٤٣
ثالثاً: الكتاب، ومفاهيم (اليسر) و(العسر) و(الحرج) ٤٥٥
رابعاً: السنّة بين مفهومي (الرسالة) و(النبوة) ٤٥٨
١ ـ تقسيم مبتدع ٤٥٨

الموضوع	الصفحة
٢ ـ ملاحظات سريعة على هذا التقسيم	٤٥٨
٣ ـ بطلان التقسيم المبتدع	٤٦٣
البحث الثالث: مفهوم الطاعة بين النظرية والتطبيق	٤٨٢
أولاً: في الطاعة المتصلة	٤٨٢
ثانياً: في الطاعة المنفصلة	٤٨٧
ثالثاً: النبوة والرسالة مرة أخرى	٤٩٣
البحث الرابع: أضواء على قضية السنّة	٤٩٥
الفصل الثاني: الكتاب والقرآن	٥٠٥
البحث الأول: دلالة أم استدلال؟	٥١٠
البحث الثاني: بطلان مسعى التشطير	٥١٤
الدليل الأول: رأي أبي علي الفارسي	٥١٥
الدليل الثاني: معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس	٥٢٨
الدليل الثالث: الدلالة التي يقدمها النص	٥٣٢
البحث الثالث: مناقشة أدلة التشطير	٥٤٧
الشطر الأول: الكتاب ـ القرآن	٥٤٧
أولاً: اضطراب القراءة وتشوشها	٥٥٠
ثانياً: الانحراف بلفظ (كتاب) عن الجمع إلى البعثرة والتشتيت	٥٥٨
ثالثاً: عدم فهم الدلالة الصحيحة من الآيات	٥٦٥
رابعاً: اختلاق تقسيمات لا دليل عليها من النص	٥٧٩
الصورة الأولى: في التقسيمات	٥٨٠
الصورة الثانية: محاولة تمرير مفاهيم خاطئة	٥٨٤
خامساً: الحقائق:	٦٠١
الحقيقة الأولى: الحث على التأمل والتفكير بخلق الله	٦٠١
الحقيقة الثانية: طريق التوصل إلى القوانين في النطاق المادي	٦٠١
الحقيقة الثالثة: تفرد الله عز وجل بقانوني (التكوين) و(الإذن)	٦٠٢
القانون الأول: قانون التكوين	٦٠٢
القانون الثاني: قانون الإذن	٦٠٣
الشطر الثاني: الذكر	٦١٥
الموضوع الأول: مجموعة النتائج التي يطلقها الدكتور شحرور	٦١٧
النتيجة الأولى: الذكر = صفة للقرآن	٦١٧

الموضوع	الصفحة

النتيجة الثانية: الذكر = تحول القرآن إلى صيغة لغوية منطوقة بلسان عربي ٦١٧
النتيجة الثالثة: الذكر = صيغة القرآن التعبدية ٦١٨
النتيجة الرابعة: الذكر = الصيغة اللغوية الصوتية للكتاب كله ٦١٨
النتيجة الخامسة: الذكر = عبادة ٦١٨
القرآن = علم ٦١٨
الموضوع الثاني: دلالة الآيات التي استشهد بها الدكتور شحرور .. ٦٢١
الشطر الثالث: الفرقان ٦٣٣
أولاً: ممارسة القهر على النص ٦٣٦
ثانياً: الممارسة القهرية على النص والزمن معاً ٦٣٩
١ ـ قصة (الوصايا العشر) ٦٤٠
٢ ـ الزعم بأن الكتاب بالنسبة لموسى وعيسى عليهما السلام هو التشريع
فقط وهو غير التوراة والإنجيل ٦٤٤
٣ ـ قصة الإنعام على بني إسرائيل ٦٤٥
٤ ـ فصل النص عن زمن نزوله ٦٥٤
ثالثاً: قصة بني إسرائيل ٦٥٨
١ ـ الهوية والصفات ٦٥٨
٢ ـ التوبة والمغفرة ٦٦١
٣ ـ بنو إسرائيل وفرعون ٦٦٣
٤ ـ محاولة إنقاذ بني إسرائيل من فرعون بالحسنى ٦٦٩
٥ ـ حسم المعركة بين موسى وفرعون ٦٧٣
٦ ـ نقض الميثاق وحلول غضب الله على بني إسرائيل ولعنهم .. ٦٧٨
أ ـ في الميثاق ٦٧٨
ب ـ قصة السامري ٦٧٩
٧ ـ مستقبل بني إسرائيل ٦٨٤

الباب الثالث

أكثر من الزيغ وأخطر من الفتنة ٦٨٩

الفصل الأول: الفهم الصحيح لآية آل عمران السابعة ٦٩٥
المبحث الأول: الصورة التي تظهرها قراءة الآية ٦٩٧
المبحث الثاني: التأويل بين الله والراسخين في العلم ٧٠١

الموضوع	الصفحة
أولاً: جمع القرآن	٧٠١
ثانياً: (الوقف) و(العطف) في قراءة الآية	٧٠٢
البحث الثالث: كيف نفهم قضية التأويل	٧٠٧
الوضع الأول: الاختصاص والتفرد الإلهي	٧١٠
الوضع الثاني: التأويل الذي لم يحن يومه بعد	٧١٠
الوضع الثالث: تلازم (التأويل) مع (التعليم) الإلهي المباشر	٧١١
الفصل الثاني: فهم الدكتور شحرور لآية آل عمران السابعة	٧١٧
البحث الأول: فهم المصطلحات والتحريض على مخالفة النص	٧٢٣
أولاً: الآيات المحكمات	٧٢٣
ثانياً: الآيات المتشابهات	٧٢٤
ثالثاً: مناقشة الدكتور شحرور في فهمه	٧٢٥
رابعاً: تمرير زعم بأن (القرآن) كله متشابه	٧٢٧
خامساً: التحريض على اتباع المتشابه عن طريق التأويل	٧٢٩
الآيات المتشابهة هي التي تمثل الحق، ويجب تأويلها باستمرار	٧٢٩
الآيات المحكمات ليست حقاً	٧٢٩
البحث الثاني: تشميل مفهوم (الراسخون في العلم) للماديين الملحدين وعلماء الطبيعة	٧٣٤
أولاً: (التأويل) و(الراسخون في العلم) في فهم الدكتور شحرور	٧٣٤
ثانياً: مناقشة الشحرور في فهمه لـ(التأويل) و(الراسخون في العلم)	٧٣٥
الفصل الثالث: تأويل أم تبديل؟	٧٤٧
البحث الأول: تأويل سورة القدر	٧٥١
أولاً: عرض سورة القدر، حدث وزمن حدوث	٧٥١
ثانياً: شروط التأويل التي وضعها الدكتور شحرور	٧٥٥
ثالثاً: مدى توفر شروط التأويل هذه في الدكتور شحرور نفسه	٧٥٦
رابعاً: تأويل الشحرور لسورة القدر خلافاً لشروطه	٧٥٧
(الليل ضياء) (الشهر إعلان وإشهار) (الفجر)	٧٦٥
البحث الثاني: (وحدة الوجود) و(الحلول)	٧٨٧
مصطلحا الحق:	
المصطلح الأول: الحق = الله = الوجود الموضوعي	٧٨٨
إشكالية المصطلح الأول مع قوانين الجدل	٧٩١

الموضوع	الصفحة
المصطلح الثاني: الحق = كلمات الله = عين الموجودات	٧٩٣
قراءة المصطلحين رياضياً: الله = عين الموجودات	٧٩٤
أسبقية محيي الدين بن عربي في إطلاق هذين المصطلحين	٧٩٦
البحث الثالث: الله بعض الحق	٧٩٨
أولاً: قسما الحق: الله والعالم الموضوعي	٧٩٨
ثانياً: مناقشة الكاتب في هذا التقسيم للحق	٧٩٩
البحث الرابع: الروح ـ النفس ـ الحياة ـ بشر ـ إنسان ـ آدم ـ حنيف ـ فؤاد	٨٠٤
القسم الأول: الروح ـ النفس ـ الحياة	٨٠٤
١ ـ التجني على داروين ـ (تديين) نظرية أصل الأنواع	٨٠٦
٢ ـ التجني على النص الإلهي المقدس	٨٠٨
٣ ـ التجني على النصوص وعلى علماء المسلمين ومفكريهم	٨٠٩
أولاً: المجموعة الأولى: الآيات التي تتحدث عن الروح	٨١٤
ثانياً: المجموعة الثانية: الآيات التي تتحدث عن النفس	٨١٧
ثالثاً: المجموعة الثالثة: الآيات التي تتحدث عن الحياة	٨٢٣
القسم الثاني: بشر ـ إنسان ـ آدم	٨٢٨
أولاً: في عملية الخلق:	
١ ـ كما يراها الدكتور شحرور	٨٢٩
٢ ـ كما يراها داروين	٨٣١
٣ ـ مناقشة الآيات التي استشهد بها الدكتور شحرور	٨٣٢
ثانياً: في ما بعد الخلق	٨٤٤
ثالثاً: آدم	٨٤٩
المرحلة الأولى: (آدم) ـ الجنس لا الفرد ـ الذي علمه الله تقليد أصوات الحيوانات والطبيعة	٨٤٩
المرحلة الثانية: (آدم الثاني) ـ الجنس لا الفرد ـ المؤهل لأن يصبح إنساناً	٨٥٠
المرحلة الثالثة: (آدم الثالث) ـ الفرد ـ الذي تحققت به قفزة التجريد	٨٥٠
مناقشة الكاتب في ما ذهب إليه حول (آدم)	٨٥٤
القسم الثالث: حنيف ـ فؤاد	٨٦٦
أولاً: الحنف	٨٦٦
١ ـ بمفهوم الدكتور شحرور ـ الانحراف	٨٦٨

الموضوع	الصفحة

٢ ـ الرد على الدكتور شحرور ٨٦٨
٣ ـ صلاحية الإسلام لكل زمان ٨٧٣
ثانياً: الفؤاد ٨٧٨
تعريفات الدكتور شحرور المتعددة والمتباينة للفؤاد ٨٨٠
التعريف الحقيقي للفؤاد ٨٨٣
الفصل الرابع: المرأة دائماً وأبداً ٩٠١
البحث الأول: لمحة تاريخية ٩٠٥
أولاً: في العصر الحديث (البيان الشيوعي) ٩٠٥
١ ـ وضع المرأة في المجتمع البرجوازي ٩٠٦
أ ـ أداة إنتاج ٩٠٦
ب ـ الوهم بأن المرأة ستكون مشتركة في المجتمع الشيوعي ... ٩٠٧
جـ ـ علاقة البورجوازيين بالنساء ٩٠٧
٢ ـ وضع المرأة في النظام الشيوعي ٩٠٧
أ ـ إعطاء المرأة دوراً غير دورها (كأداة إنتاج بسيطة) ٩٠٧
ب ـ إشاعة صريحة رسمية للنساء ٩٠٨
جـ ـ الأمل بمحو إشاعة النساء ٩٠٩
ثانياً: في عصر ما قبل الإسلام ٩١٤
١ ـ عند اليونان: (حق المرأة في أن تصبح عاهراً) ٩١٥
٢ ـ عند الرومان: (قيدها لا ينزع ونيرها لا يخلع) ٩١٥
٣ ـ عند الفرس: نفيها في فترة (الطمث) وعدم مخالطتها ٩١٥
٤ ـ عند أهل الصين: ليس لها حق في إرث ٩١٦
٥ ـ عند أهل الهند: لا حياة لها بعد وفاة زوجها ٩١٦
٦ ـ عند أهل الكتاب:
أ ـ اليهود: (البغاء صفة للتقرب إلى الآلهة) ٩١٦
ب ـ المسيحيون: (الرهبنة مقياس لسمو الأخلاق) ٩١٧
ثالثاً: في النظام الإسلامي ٩١٨
البحث الثاني: في لباس المرأة ٩٢٩
أولاً: حسب فهم الدكتور شحرور لـ(لباس المرأة) ٩٢٩
تأويل خطير للآيتين (٣٠) و(٣١) النور ٩٣٠
ثانياً: مناقشة الدكتور شحرور في تأويله للآيتين (٣٠) و(٣١) النور ٩٣٨

الموضوع	الصفحة

البحث الثالث: الإسلام ولباس المرأة ٩٦٥
الموضوع الأول: بعض توجهات الإسلام الخُلُقية والاجتماعية ٩٦٥
الموضوع الثاني: تحديد المصطلحات ٩٦٩
أولاً: مصطلح الزينة ٩٦٩
ثانياً: مصطلح العورة ٩٧٣
ثالثاً: مصطلح التبرج ٩٧٦
الموضوع الثالث: قراءة النصوص المتعلقة بلباس المرأة ٩٧٨
الحالة الأولى: المرأة في مخدعها ٩٨١
الحالة الثانية: المرأة أمام الناس في منزلها ٩٨٢
الحالة الثالثة: المرأة أمام جميع الناس (خارج منزلها) ٩٨٥
البحث الرابع: الإسلام وإرث المرأة ٩٨٨
أولاً: في مفهوم الدكتور شحرور ٩٨٨
المبدأ الأول: انحصار أثر التشريع النبوي الحدودي في زمن النبي ﷺ
فقط ٩٨٩
المبدأ الثاني: حصر السنّة النبوية في:
١ ـ الاجتهاد في وضع حدود ظرفية تتعلق بالشروط التاريخية ... ٩٨٩
ب ـ حصر الإسلام في شبه الجزيرة العربية ٩٩٠
ثانياً: قضية إرث المرأة في وضعها الصحيح ٩٩٢
مراجع الكتاب ٩٩٧
فهرس الموضوعات ١٠٠٣

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com